صابرينا ميرڤان

حركة الإصلاح الشيعي

علماء جبل عامل وأدباؤه
من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان



ترجمه عن الفرنسية

هيثم الأمين



دار النهار

صورة الغلاف

(العرفان)

أعضاء جمعية العلماء العاملية وكان فيها ما يناهز الثلاثين عالماً. وكان المشروع الذي أسست بسببه إنشاء مدرسة حديثة في جبل عامل. وقد اجتمعوا مرات عديدة لنقاش هذا المشروع في بداية العقد الرابع من القرن العشرين.

في الصورة هذه:

في الصف الأول من اليمين: الشيخ محمد على الغول؛ الشيخ يوسف الفقيه؛ السيد مهدي إبراهيم؛ السيد يحيا صفي الدين؛ مجهول.

في الصف الثاني من اليمين: السيد محمد إبراهيم: الشيخ حسين مغنية وخلفه ابنه عبد الله (الصبي)؛ السيد محسن الأمين؛ الشيخ حسن نور الدين؛ الشيخ محمد الحر؛ الشيخ عبد الله الحر؛ الشيخ منير عسيران؛ الشيخ أمين شمس الدين؛ السيد أمين الحسني؛ السيد علي فحص.

في الصف الثالث من اليسار: الشيخ علي الزين؛ الشيخ علي حلاوة؛ الشيخ محمد علي نعمة؛ الشيخ أسد الله صفا؛ الشيخ أحمد رضا؛ الشيخ سليمان ظاهر؛ نجيب عسيران؛ الحاج اسماعيل الخليل؛ مجهول؛ مجهول.

في الصف الرابع من اليسار: الشيخ عبد اللطيف سعد؛ مجهول؛ الشيخ حسين محمد الحر؛ مجهول؛ مجهول؛ الشيخ خليل عسيران؛ مجهول؛ مجهول.

من بين الغائبين: عبد الكريم الزين وأمين علي أحمد الحسن.

صابرينا ميرفان

حركة الإصلاح الشيعي

علماء جبل عامل وأدباؤه
من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان

ترجمه عن الفرنسية

هيثم الأمين

راجع النص العربي

جودت فخر الدين



دار النهار

يصدر هذا الكتاب بالتعاون مع
ديوان أهل القلم
(لبنان)
الممثّل بالسيد عماد جعفر الأمين

صدر هذا الكتاب بالفرنسية عام ٢٠٠٠
تحت عنوان :
Sabrina Mervin
Un réformisme chiite
KARTHALA - CERMOC - IFEAD

الطبعة الأولى، تشرين الأول ٢٠٠٣

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٥٦١٦٩٣-١-٩٦١

ISBN 2-84289-452-9

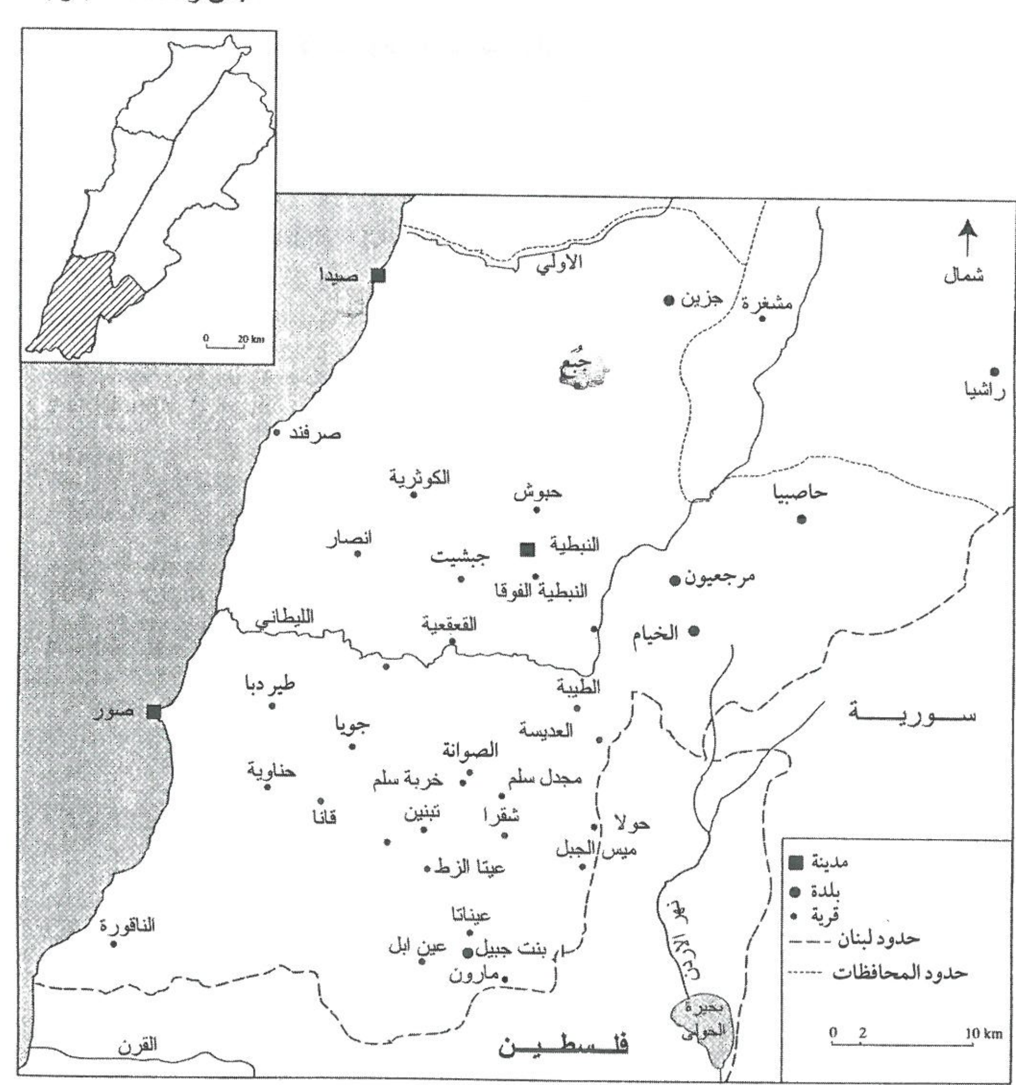
إلى حسن الأمين وقد فاتته هذه الترجمة

صابرينا وهيثم

خارطة رقم ١

جبـــــل عامـــــل

لبنان ومحافظة الجنوب



شكر

مكنتني إقامتي في بيروت (١٩٩٢-١٩٩٣)، في إطار برنامج «لاڤوازييه» من وزارة الخارجية الفرنسية، ثم إقامتي في دمشق بصفة مقيم علمي في المعهد الفرنسي للدراسات العربية (١٩٩٣-١٩٩٦)، من تأمين الظروف المادية الضرورية لتحقيق هذا العمل. لذلك فإنني أشكر الشخصيات العلمية الذين ساعدوني في اكتساب هذه الفوائد المالية بدعمهم مشروعي البحثي وهم: المشرف على أطروحتي «جيلبار دولانو» و«إيڤ سان جور»، وأعضاء اللجنة العلمية في معهد دمشق، كذلك «جان أنوابيه»، وكان مدير «السيرموك» في تلك الفترة.

وقد سهّل لي الوصول إلى المصادر المكتوبة ترددي الدؤوب على العديد من المؤسسات والمكتبات: في بيروت، في مكتبة المعهد الألماني، ومكتبة الجامعة الأميركية، ومكتبة المجلس الثقافي للبنان الجنوبي؛ وفي النبطية، مكتبة مدرسة المقاصد (وذلك بفضل يحيا فحص).

وكانت الإقامة على أرض ميدان البحث، وما قمت به من استقصاء ومقابلات، أموراً حاسمة في نتائج هذا البحث. ولذلك فإنني أود أن أعبّر عن امتناني لكل من فتح لي أبوابه وأجاب عن أسئلتي، أكان ذلك في جبل عامل، أم في بيروت وضاحيتها الجنوبية، أم في دمشق وبعلبك. وقد كان عددهم أكثر من أن يتسع له المكان هنا لذكرهم جميعاً؛ ولعل بعضهم لا يريد ذلك.

إلا أن لي في ذلك لفتة خاصة بالشيخ «أبي زيد»، وكنت أزوره على نحو منتظم في السيدة زينب، فليتقبل شكري لما لقنني من العلوم الدينية وما أطلعني عليه من معرفة ببيئة العلماء. أما في ما يختصّ بتاريخ جبل عامل وعلمائه، فإنني أدين بالكثير لحسن الأمين، بذاكرته الفياضة، وذهنه الدائم اليقظة، وصبره الذي كان يظهره طوال جلسات المقابلات، ولم يبخل عليّ بها خلال هذه الأعوام الأربعة.

وقد قدّم لي عفيف عثمان، طوال مدة أبحاثي، عوناً مقدراً، في قراءة النصوص، وكانت صعبة حيناً وجاحدة أحياناً. له مني صداقتي وعرفاني بجميله.

وفي الختام، قد جعلت «إليزابيت پيكار» مديرة «السيرموك»، نشر هذا العمل حقيقة؛ فأشكرها لذلك، كذلك «دومينيك ماليه»، مدير معهد دمشق.

Abréviations الرموز

الارشيف :

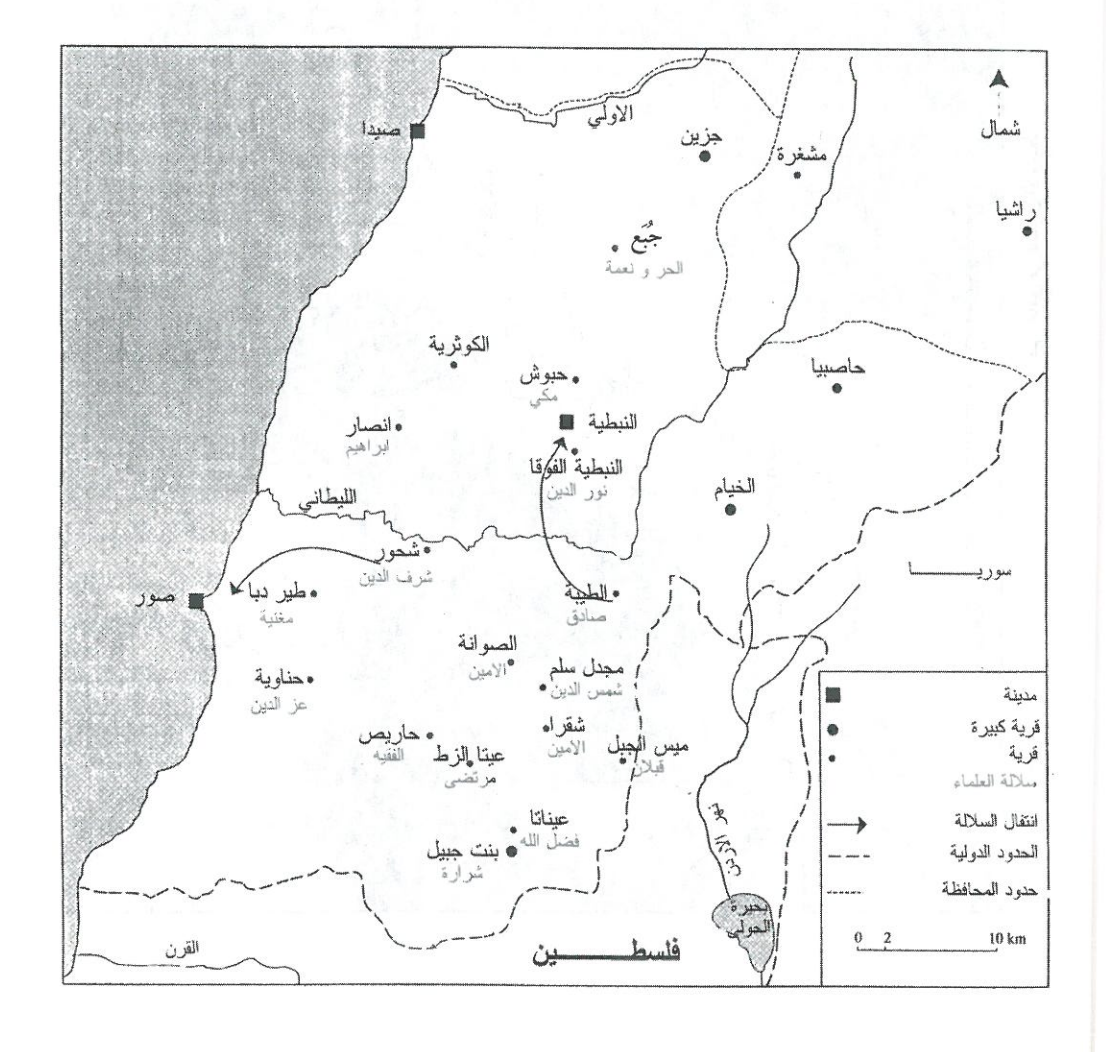
MAE: Ministère des Affaires étrangères (France)
SHAT: Service historique de l'armée de terre (France)

المنشورات :

AAS: Asian and African Studies
ASSR: Archives de sciences sociales des religions
BCAF: Bulletin du Comité de l'Asie Française
BEO: Bulletin d'Études Orientales
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EI^2: Encyclopédie de l'islam, deuxième édition
IJMES: International Journal of Middle East Studies
IS: Iranian Studies
JA: Journal Asiatique
JAOS: Journal of the American Oriental Society
JESHO: Journal of the Economic and Social History of the Orient
JNES: Journal of Near Eastern Studies
MEJ: The Middle East Journal
MES: Middle Eastern Studies
MM: Maghreb-Mashrek
MUSJ: Mélanges de l'Université Saint-Joseph
MW: The Muslim World
PM: Peuples méditerranéens
REI: Revue des Etudes Islamiques
RHR: Revue d'Histoire des Religions
RMM: Revue du Monde Musulman
RSO: Rivista degli Studi Orientali
SI: Studia Islamica
WI: Die Welt des Islams
WO: Die Welt des Orients
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

خارطة رقم ٢

أسر العلماء الكبرى في جبل عامل



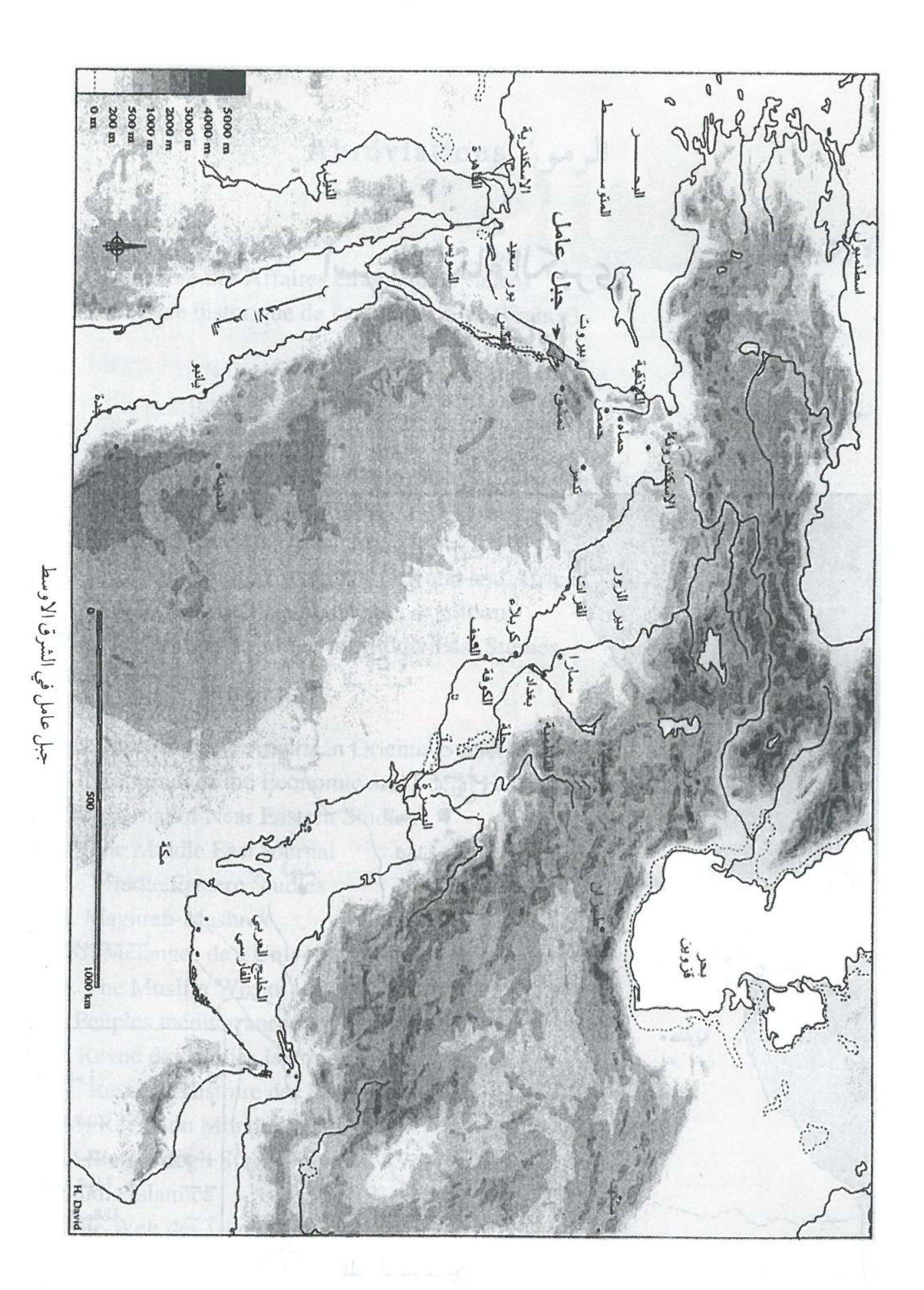
مقدّمة

لم تثر حركة الإصلاح لدى السنّة في أول أمرها همّة المستشرقين والمستعربين. فأدبيات هذه الحركة، حتى ما كان منها في أرفع المستويات العلمية، لم تكن مصوغة بأسلوب المؤلفات المؤسِّسة للفكر الإسلامي ولا مؤلفة في لغة الأدب أو الشعر. كان المستشرقون الذين عاصروا حركة الإصلاح هذه، نظراً لانشغالهم بالتراث القديم، لا يعيرونها إلا اهتماماً بسيطاً لا يتعدى متابعة تطوراتها ولا يقيمها مقام الموضوع للدراسة العلمية. وقد نستثني من هذا الإهمال الشامل اسم «هنري لاووست» الذي كان في حمأة المناظرات يتصدى لتسجيلها ولتحليلها. ومقالته حول «السلفية» التي نشرت سنة ١٩٣٢ ما زالت إلى اليوم تعد حجة في هذا الموضوع[١]...

وقد تتلمذ على «لاووست» أتباع كثر – على رأسهم «جيلبار دولانو» وهو مؤلف أطروحة بعنوان: «الأخلاقيون والسياسيون المسلمون في مصر في القرن التاسع عشر (١٧٩٨–١٨٨٢)»[٢]. ومن ثَمَّ بدأ الباحثون الأوربيون والأميركيون يعون شيئاً فشيئاً مدى الفائدة من تسجيل وقائع الحركة الإصلاحية، وإلى أي حد يساهم فهمها في توضيح المسائل التي يطرحها الإسلام المعاصر. ومع ذلك، فإن التطور النظري الاجتماعي المتعلق بحركة الإصلاح لدى السنة، بقيت دراسته بالإجمال دون المطلوب. فما قولك بعدُ بحركة الإصلاح الشيعي؟ ما تزال الأبحاث حول هذه المسألة في خطواتها الأولى. ويرجع الفضل لـ«ورنر إند» في الابتداء بدراسة الحركة الإصلاحية لدى المفكرين الشيعة العرب، وفي جعل طلابه يتحسسون هذا الموضوع. قبله لم تكن مسألة الإصلاح عند الشيعة – أو المعاصرة لديهم وهذا هو المصطلح الذي يستعمله المستشرقون الناطقون بالانكليزية أو بالألمانية – مطروحة إلا نادراً. ولا بد لنا لاحقاً من أن نحاول تحليل الأسباب التي دعت إلى ذلك ولو باختصار. ولكن، قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى أن الأبحاث في التاريخ المعاصر حول الحركة

١. "Le réformisme orthodoxe des «Salafiya» et les caractères généraux de son orientation actuelle", **REI**, 6/2 (1932). p. 175-224.

٢. Delanoue, Gilbert, Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882).



جبل عامل في الشرق الأوسط

الإصلاحية لدى المسلمين السنّة قد تركزت على العالم العربي، أو الدراسات المتعلقة بالإصلاح لدى المسلمين الشيعة فقد تمحورت حول إيران. لقد ذهبت دراسة التشيع العربي ضحية تقسيم العمل العلمي، ولم تظهر الدراسات المختصة به إلا مؤخراً في ما كتبه «بيار جان لويزار» واسحاق نقاش عن شيعة العراق.

يرى المستشرقون، أن الشيعة الإثني عشرية، وهذا من قبيل التناقض المنطقي، لا تحمل إمكان الإصلاح. وبالفعل فإن المبادئ الأساسية لدى الإصلاحيين السنة، هي العودة إلى الإسلام في أصوله؛ إسلام السلف الصالح، والعمل على فتح باب الإجتهاد، والتفسير الجديد للإجماع، وإحياء الخلافة. أما التشيع فيقوم على تصور للقيامة والزمن والتاريخ مختلف عن تصور السنّة: فالعهد الأول لظهور الإسلام ليس العهد الذهبي، لأنه ليس عندهم مثالاً يُحتذى؛ بل هو في الوقت نفسه عهد خير، نظراً لوجود الأئمة بين أتباعهم من المؤمنين، وعهد شرّ نظراً لما لاقاه الأئمة من الاضطهاد. هذا بالإضافة إلى أن الشيعة كانوا أبعد من أن يمجدوا كلّ أصحاب النبي، وهم أول السلف.

– اتخذ الاجتهاد لدى المسلمين الشيعة منحى تاريخياً معاكساً لمنحاه لدى المسلمين السنّة: فقد أغلق الأئمة باب الاجتهاد ثم فُتح بابه شيئاً فشيئاً ثم مورس على الملأ فأظهره علماء المذهب الجعفري. ولم يُكتفَ بفتحه بل وُسّع، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

– أما الإجماع فإن الشيعة الإمامية قد اقتبسته من السنّة؛ إلا أنها أعطته معنى مختلفاً، فهو لا تضمن شرعيته لا الجماعة ولا أعيانها بل وجود خفي للإمام. فلا قيمة للإجماع في المذهب الشيعي إلا إذا احتوى قول الإمام. كذلك فقد كان لغلبة الأصوليين ولتنظيم المرجعية أثر في تعظيم دور المجتهدين ودفع النزعة النخبوية إلى أقصاها في سلم الترتيب الديني، وبالنتيجة، في تخفيف دور الإجماع باختصار المفهوم نفسه وحصره في جماعة من العلماء دون سواهم.

– وختاماً، فقد رد المذهب الشيعي على الخلافة بالإمامة؛ وفيما يتعلق بالتنظيم التراتبي الديني فإنه منوط بالمرجعية وقد أقيمت قواعدها في الوقت الذي بدأ الإصلاحيون السنّة فيه ببحث مسألة الخلافة.

هذه الحجج ترجّح كفة الرأي القائل بنفي الإصلاح عند الشيعة. والأخذ بهذا الرأي ممكن؛ فهذا «ليونار بيندر»، نظراً لاستعماله المصطلح السنيّ، قد رأى أن انتشار الإصلاح لم يكن ممكناً في الإطار الشيعي... وهذا ما يفسّر، في نظره، «التوجه السني المستغرب» لدى المؤلف الإصلاحي (الشيعي) السيد أمير علي[٣]. وقد ندر أن يُطرح السؤال بطريقة مختلفة قد تعطي بداية لجواب يقيم

---

٣. Leonard Binder, "The proofs of Islam: Religion and politics in Iran", in **Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb**, G. Makdisi ed. E.J. brill, Leiden, 1965, p. 128.

اعتباراً لوجود الفكر العصري في الوسط الشيعي[٤]. هذا مع العلم أن الظروف السياسية التي كانت قد أدت إلى ظهور حركة الإصلاح السنية كانت تعمّ بلاد الشرق الأوسط كلها. فقد كان السنة والشيعة يتعرضون معاً للإنقلابات نفسها والضغوطات نفسها من قبل أوروبا. فكان من الطبيعي أن ننتظر ردود فعل متشابهة.

وبما أن الدراسات المخصصة للشيعة كانت تهتم بإيران على وجه الإجمال، فإنها كانت تقترح تحليلات للتطور الشيعي المعاصر المتعلق بالوضع الإيراني. وقد اتخذت وجهتين: الأولى تتعلق بدراسة الحركات الفكرية التي انحرفت عن الإسلام، مهما تباينت درجات انحرافها (كالشيخية والبابيّة وغيرهما)، والثانية تتعلق بدراسة الحركة الدستورية[٥] وقد شارك فيها علماء فرس وكانوا في الطليعة. وبعد أن عُرفت هذه الحركات، عمّق بعض الباحثين مقارباتهم لأوساط رجال الدين ولاحظوا ما فيها من أفكار إصلاحية يمكن مقارنتها بما نعهده من إصلاح عند السنّة. فقد أشار عبد الهادي حائري ثم «ڤينيسا مارتن»، في أعمالهما حول الحركة الدستورية، إلى بعض أوجه الإصلاح عند محمد الطبطبائي (١٨٤١ – ١٩٢٠)[٦].

وذهب «يان ريتشارد» إلى أبعد من ذلك فأثبت أن بعض رجال الدين الإيرانيين قد أظهروا ميلاً نحو الإصلاح مشابهاً للسلفية [السنية]، وذلك في أثناء بحثه في شخصية شريعة سنغلجي (١٨٩٠ – ١٩٤٤)[٧].

إن عملنا هذا يهدف إلى إظهار حركة الإصلاح لدى رجال الدين الشيعة في جبل عامل، من نهاية الدولة العثمانية إلى قيام الدولة اللبنانية، وإلى وصف مظاهر هذه الحركة وتحليل خصائصها.

وكان اختيار هذه المنطقة بديهياً نظراً الى أنها تشكل منبعاً لعلماء الشيعة الإمامية، بخلاف جارتها منطقة البقاع التي تقطنها أكثرية من السكان الشيعة وقد ضُمَّت هي أيضاً كما ضمّ جبل عامل إلى دولة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠، إلا أننا استثنيناها من حقل عملنا؛ فعدد الأسر من علماء الدين فيها أقل بكثير منه في جبل عامل. على أننا في عملنا هذا قد انتقلنا عدة مرات إلى دمشق، نظراً الى أنّ محسن الأمين، وهو العالم الإصلاحي الكبير من أصل عاملي، قد أقام ما ينوف على الخمسين سنة في الحي الشيعي في دمشق فطبعه بطابعه.

---

٤. W.G. Millward, "Aspects of Modernism in Shi'a Islam". **SI**, 37 (1973) p. 111-128.

٥. (هامش للمترجم) وكان معاصرو هذه الحركة يسمونها بـ«قضية المشروطة». أنظر: سيرة السيد محسن الأمين، تحقيق وشرح هيثم الأمين وصابرينا ميرڤان، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ٢٠٠٠ ص١٢٥.

٦. Abdul - Hadi Hairi, **Shi'ism and constitutionalism in Iran**, E.J Brill, Leiden, 1977, p. 131; Vanesse Martin, **Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906**, I.B. Tauris, London, 1989, chap. 3.

٧. Yann Richard, «Shari'at Songalajī: A reformist Theologian of the Ridā Shāh Period» in **Authority and political culture in Shi'ism,** ed. Said Amir Arjomana, S.U. of NY Press, Albany, 1988, p. 159-177.

وتبدأ المرحلة المدروسة هنا في العقد التاسع من القرن التاسع عشر (١٨٨٠)، وذلك للإحاطة ببدايات حركة الإصلاح، وتنتهي بفترة استقلال لبنان، حوالي سنة ١٩٤٣؛ بعدها سوف تتابع حركة الإصلاح هذه بطرق مختلفة. هذه الحقبة الغنية بالتقلبات السياسية والاجتماعية، قد اختصت بالضغط المتزايد الذي كانت أوروبا تمارسه [على المنطقة] والذي وصل إلى الاحتلال العسكري ثم تحوّل إلى الانتداب الذي أوكلت بموجبه عصبة الأمم فرنسا [بلبنان وسوريا].

إنّ مَنْ كان منَ الرجال من طلبة العلم هم العلماء والمتأدبون؛ وقد أفردنا لهم، ولبعض الشخصيات الثانَوية الأخرى، تراجم في آخر هذا الكتاب. ومن البديهي أن بعض هؤلاء العلماء قد ألّفوا وعملوا أكثر من البعض الآخر؛ فكانت مؤلفاتهم وأعمالهم في صلب هذا الكتاب. غير أن رجال الدين الآخرين قد حظوا باهتمامنا أيضاً. وقد حاولنا أن نعيد نسج العلاقات الاجتماعية التي كانوا يرتبطون بها وذلك بإظهار صلاتهم وخطط زواجهم وعلاقاتهم بالفاعلين الآخرين في المجتمع ومتابعتهم حتى في نشاطاتهم اليومية.

ما كان رأي العلماء في تعليم الأولاد وتربية المؤمنين وتكوين رجال الدين؟ ما كان موقفهم من العلوم الدخيلة والحديثة ومن الاختراعات التقنية الحديثة المستوردة من الغرب؟ هل كانوا، مثل نظرائهم الإصلاحيين السنة، يحاربون البدع بالرغم من أنهم لم يقولوا بالعودة بالإسلام إلى عهد الخلفاء الراشدين؟ وكيف كانوا يعبرون عن هذا الهم؟ وهذه مسألة تقودنا إلى النظر في مبدأ البدعة عند الشيعة الإثني عشرية وإلى التأمل في بعض الشعائر الشعبية التي قد تكون أساساً لهذا المبدأ. ما كان تصوّر هؤلاء العلماء لدورهم السياسي وكيف ظهر هذا الدور في الحقبة المضطربة؟ سوف نتطرق إلى وضعهم في الأوقات العصيبة من الفترة التي ندرسها، كذلك إلى موقفهم من القومية العربية والجامعة الإسلامية. وهل لمسألة الخلافة المطروحة لدى السنة أثر لديهم؟ هل كان إصلاح الإجتهاد ضرورياً في نظرهم؟ وبنظرة أعمّ فإن ظواهر التنظيم والعقلانية والمنهج، أي ظواهر تحديث الشعائر الدينية، هي في صلب هذا الكتاب.

إن المصادر التي تستند إليها حججنا تأتي من مرجعين: مرجع داخلي يتعلق بالمجتمع العاملي، ومرجع يتعلق بنظرة خارجية. الأول نعدُّ فيه كتابات العلماء والأدباء ومؤلفاتهم ومقالاتهم الصحفية. يضاف إليها شهادات أُخذت أثناء مقابلات أجريت مع أبنائهم وأحفادهم أو مع رجال الدين. وأما المرجع الثاني فيضم، إلى روايات المسافرين، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية. وتتم الفائدة من هذه المقاربة في مقابلة المعلومات الحاصلة وتطابقها في المرجعين. كذلك اعتمدنا في مصادرنا أبحاثاً جامعية ظهرت حول جبل عامل، ولا بد من الإشارة إلى أنها في معظمها صدرت عن باحثين عامليين تعاظم عددهم بعد العام ١٩٧٠، حينما أعيد اكتشاف «الجنوب»، إن صح التعبير، وقُدِّر حق قدره بواسطة الحركة التي قام بها موسى الصدر. أمّا المستشرقون ومؤرخو الشرق الأوسط المعاصر فإنهم لم يلتفتوا إلى هذه المنطقة. فقد قامت بعض

المحاولات أثناء الإنتداب الفرنسي من قبل الباحثين في المعهد الفرنسي بدمشق، ولم تؤت ثمارها ما خلا أعمال «روجيه ليسكو»[٨]. بعد ذلك عكف بعض الجامعيين الإيطاليين على دراسة تاريخ الشيعة في بلاد الشام[٩].

٨. قدّم «روجيه ليسكو» تقريراً إلى CHEAM حول شيعة لبنان الجنوبي سنة ١٩٣٦، وهو عسكري انتدب إلى المعهد الفرنسي في دمشق. ثم أتبع هذا التقرير بتقرير ثان وقعه «دارشيه» (Darché) في سنة ١٩٣٧. وقبل ذلك سنة ١٩٢٩ قام «إدمون سوسيه» (Edmond Saussey) بتحقيق في صيدًا وحضّر دراسة عن مجلة العرفان، ولم يستطع إنهاءه لأنه قتل بحادث سير سنة ١٩٣٧. بعد ذلك ابتدأ «هنري لاووست» (Henri Laoust) و«روجيه ليسكو» (Roget Lescot) تحقيقاً عن الشيعة في سوريا وحرّرا استمارة أسئلة لم تؤت نتيجة على ما يبدو انظر Renaud Avez, **l'Institut Français de Damas au palais Azem (1992-1946) à travers les archives**, IFEAD, Damas, 1993, p. 56, p. 103, p. 233; **BEO**, IX, (1942 - 1943), p. 163.

٩. نرجع في ذلك إلى أعمال «ماركو سلاتي» (Marco Salati).

الفصل الأول

جبل عامل "جبل العلماء"[1]

سُئِلَ جعفر الصادق «كيف يكون حال الناس في حال قيام القائم عليه السلام وفي حال غيبته ومن أولياؤه وشيعته من المصابين منه المتمثلين أمر أئمتهم والمقتفين لآثارهم والآخذين بأقوالهم؟ قال عليه السلام: بلدة بالشام. قيل: يا ابن رسول الله إن أعمال الشام متسعة؟ قال: بلدة بأعمال الشقيف أرنون وبيوت وربوع تعرف بسواحل البحار وأوطئة الجبال. قيل: يا ابن رسول الله هؤلاء شيعتكم؟ قال عليه السلام: هؤلاء شيعتنا حقاً، وهم أنصارنا وإخواننا والمواسون لغريبنا والحافظون لسرنا، واللينة قلوبهم لنا والقاسية قلوبهم على أعدائنا، وهم كسكان السفينة في حال غيبتنا، تمحل البلاد دون بلادهم، ولا يصابون بالصواعق، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعرفون حقوق الله ويساوون بين إخوانهم، أولئك المرحومون المغفور لحيِّهم وميتهم وذكرهم وإناثهم ولأسودهم وأبيضهم وحرّهم وعبدهم. وإن فيهم رجالاً ينتظرون، وَالله يحب المنتظرين»[2].

I- الجبل

I- ١ . لمحة عن الطبيعة العاملية

احتفظ جبل عامل بهذا الاسم في قلوب بعض سكانه على الأقل، بعد أن أصبح سنة ١٩٢٠

١ . جبل العلماء عبارة أطلقها الكاتب اللبناني مارون عبود (١٨٨٥-١٩٦٢) راجع: **نقدات عابر**، دار الثقافة، بيروت، ص٢٠٩.

٢ . محمد الحر العاملي، **أمل الآمل**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣، الجزء الأول ص١٥-١٦. يذكر هنا انه فيما يتعلق بالتقليد الشيعي فإن سفينة نوح هي الأئمة.

«جنوب لبنان» أو «الجنوب» بالتعبير الأشيع. وهو ذاكرة لتاريخ ورمز لهوية مرغوب فيها وعلامة على التشبث بالأرض، «بالجبل»، كما هو شائع في الشرق: وأنت إذ تأتيه من بيروت تجد في خارج صيدا لافتة على الطريق تدلك على أنك دخلت جبل عامل.

ما إن تترك السهل الساحلي الضيق حتى تدخل في بلاد محدّبة مدوّرة، تختفي بهضابها التي لا يزيد ارتفاعها على الألف متر، ووديانها المتشابكة، خلف سلسلتي جبال لبنان الغربية والشرقية التي يزيد ارتفاع قممهما على الألفي متر في الأغلب، وقد تصل أحياناً إلى ثلاثة آلاف متر، فيبدو جبل عامل أمامها متواضعاً بأعلى قممه التي ترتفع إلى ٩٤٣ متراً.

يحده البحر الابيض المتوسط من الغرب. ويشرف عليه من الشرق جبل حرمون على الحدود السورية. وتقف حدوده شمالاً عند نهر الأولي الذي يفصله عن الشوف. وأما جنوباً فلا تظهر حدوده الطبيعية. وذلك أن نصفه الجنوبي، بحسب الجغرافيين، يعتبر جزءاً من الجليل الأعلى، «وهو قبة محدّبة ذات شعاع طويل الانحناء»، يمتد من الليطاني إلى محور عكا - صفد - طبريّا[3]. وهما يتشاركان في البنية التكوينية[4]. والزائر الداخل في هذه المنطقة من جهة البحر يجتاز هضاباً فينتقل من تل إلى آخر ولا يزال في صعود ونزول نظراً لامتداد الأودية في موازاة الساحل. إلا أنه لا يصادف في مسيره لا طارئاً ولا انكساراً طبيعياً وعراً. فهذه البلاد المتوسطة الارتفاع، لا شاهقة ولا منخفضة، منحصرة بين ٤٠٠م و٨٠٠م، هي وسط بين السهوب والقمم، توحي بالاتزان والهدوء. ويمضي الزمن فيها بتؤدة، تعيدنا بالذاكرة إلى ما كتبه الرحالة في القرن الماضي من أوصاف تشبهها بمشاهد من التوراة. الأرض فيها صخرية ومكونة من صخور كلسية أو كلسية صلصالية، تكاد تخرج من الأرض وترتد إليها كما لو أنها وجدت لتزيد من جهد الناس وقد أجهدهم من قبل تمهيد الأرض بإقامة المدارج فيها.

وقد اختل انسجام هذا المظهر الطبيعي اليوم بسبب التحولات الأخيرة التي عرفتها المنطقة. ولكن بإمكاننا أن نفترض أنه قلّما تغير بين وصفه في النصوص الأولى التي وصلتنا - ولو أنها مجتزأة - والنصوص التي يعود تاريخها إلى أوائل القرن العشرين.

وقد كتب المُقَدَّسي من جغرافيّي القرن العاشر الميلادي يقول: «جبل عامل ذو قرى بديعة وأعناب وفاكهة وزيتون وعيون. ويروي المطر المزارع ...»

وقد حدد مترجمه في الهامش أن المؤلف يشير إلى الطريقة الشائعة المسماة بالمحابس، وهي أرض تُروى طبيعياً بالمطر من غير اللجوء إلى عمليات الري[5]. وبهذا نعلم أيضا أن هذه المنطقة

٣ . Cf. Etienne de Vaumas, **Le Liban**, vol. I, Firmin-Didot, Paris, 1954, p. 80 et p. 83

٤ . Pierre Birot et Jean Dresh, La **Méditerranée et le Moyen-Orient**, vol. II, PUF, Paris, p. 213

٥ . **La meilleure répartition pour la connaissance des provinces**, traduction d'André Miquel, IFD, Damas, 1963, p. 180

كانت في تلك الحقبة مأهولة وأرضها خصبة مزروعة، وأن المزارعين لم يلجؤوا إلى ريّها. وإمكانية الريّ بمياه الليطاني لم تزل إلى اليوم غير مستغلة في جبل عامل(٦). والطريقة الوحيدة المستعملة تتمثل في جمع مياه الأمطار في مستنقعات أو برك؛ نجدها اليوم في جميع القرى تقريباً.

في القرن الرابع عشر، وصف شمس الدين محمد الدمشقي (ت. ١٣٢٧) وادي الليطاني بأنه أكثر المنتزهات شهرة في زمانه؛ وفيه الإجاص السكريّ المعطر اللذيذ الطعم. أما جبل عاملة عموماً فكان فيه حينها الكرمة والزيتون والخروب والبطم (٧).

وترك لنا بعد ذلك الرحالة الأوروبيون انطباعاتهم حول بعض الأماكن التي مرّوا بها مروراً قاصدين القدس أو بيروت أو دمشق. ولم يتوقفوا إلا في صيدا وصور باعتبار تاريخهما وبقاء الآثار القديمة على أرضهما. أما «ڤولني» فإنه لم يدخل جبل عامل فعلاً. فقد ركب البحر من مرفأ الإسكندرون وتوقف في طريقه في صيدا وصور، في خريف سنة ١٧٨٣ (٨). ويصف الرحالة «ڤولني» صيدا بأنها «طرحٌ فاسدٌ لصيدون القديمة»، وينعتها بسوء العمارة وعدم النظافة وتكدس الركام فيها نتيجة الزلزال الذي وقع سنة ١٧٥٩ (٩). أما صور، فيراها قد رُدَّتْ الى حالة القرية البائسة(١٠). وفي حزيران سنة ١٧٨٤، أثناء زيارته جبل الدروز (١١)، جمّع «ڤولني» بعض الأوصال من المعلومات حول المنطقة الواقعة إلى الجنوب، واستعملها في إثبات ملاحظتين تتعلقان بجبل عامل وهما: كثرة التفاح في إقليم التفاح وحسن نوعية التبغ في الشقيف(١٢).

واجتاز «إدوار روبنسون» جبل عامل سنة ١٨٥٢ وتأمل طبيعة المنطقة ووصفها وصفاً متقطعاً. ولما وصل إلى الهضبة التي ترتفع فوقها قرية جبع، أشار إلى أن الزراعة فيها مزدهرة وفيها كثير من الأشجار المثمرة وقد توقف قبل ذلك مندهشاً أمام جمال موقعها(١٣). وبتقدمه نحو الجنوب اكتشف قرية كبيرة على واد خصب عريض: هي النبطية(١٤). ويتابع الرحالة الإنكليزي رحلته جنوباً إلا أنه يقف غير مبال أمام سحر خربة سلم، فيرى منازلها مكدّسة بعضها فوق بعض لا تظهر فيها الطرقات

٦. Cf. Salim Nasr, «Mobilisation communautaire et symbolique religieuse: l'imam Sadr et les Chi'ites du Liban (1970-1975)», p. 120

٧. شمس الدين محمد الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البرّ والبحر**، بطرسبرج، ١٨٦٥، ص٢١١.

٨. Jean Gaulmier, «Note sur l'itinéraire de Volney en Égypte et en Syrie», **BEO**, 13 (1949-1950), p.47

٩. Volney **Voyage en Égypte et en Syrie**, p. 298

١٠. المرجع السابق ص٣٠٥.

١١. Jean Gaulmier, p. 49

١٢. Volney, **Voyage**, p. 291

١٣. Edward Robinson, **Later Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions : A Journal of Travel in the Year 1852**, Murray, Londres, 1856, p. 41

١٤. المرجع السابق ص٤٨.

ومنازلها بلا أفنية: إنها برأيه «مكان ظاهره غير مريح»(١٥).

بعد بضع سنوات، يتوغل الدكتور «لورتيه»(١٦) نحو الجنوب متنقلاً بين تلال مكسوة بالقمح الضارب إلى الصفرة. وقد انطلق من تبنين نحو بنت جبيل فوصل إلى هذه القرية الجاثمة في حضن حوض جبلي تزدهر فيه الزراعة، الا أنه عار من الأشجار، ويُزرع فيه القمح والتبغ والكرمة ذات الثمر الطيب بحسب «لورتيه» الذي يرى أن أهل الحوض أغنى من جيرانهم بفضل غلال أرضهم.

في العقد الثالث من القرن العشرين تحوّل الأب «لامنس» بدوره إلى رحّالة: «بعد أن حاذينا الساحل طوال ساعة من الزمن، انحرفنا نحو الجبل فاجتزنا أودية مروية، يكسوها قمح يبدو وكأنه قد نبت بنفسه بلا زراعة: بحر من الخضرة نمخره على أصوات القبرات... !»(١٧). بعد ذلك بسنوات يعبر «روجيه ليسكو»، دون غنائية «لا منس»، عن حسن انطباعه حيال البحبوحة النسبية التي رآها في المنطقة، ففي السفوح الخصيبة ينتج جنوب لبنان من القمح أكثر من حاجته لاستهلاك سكانه. ويظهر «روجيه ليسكو» إعجابه بالحقول المدرجة حيث تزرع الذرة والتبغ؛ وعلى الساحل، في المنطقة المحيطة بصيدا وصور، تسترعي انتباهه كثرة الخضار، والفاكهة ولاسيما الليمون والتين. إلا انه، كغيره ممن جاء بعده، يقرّ بأن النقص في الماء يعيق الازدهار الزراعي في المنطقة. لانه فيما خلا وادي الليطاني المروي بانتظام، فإن الينابيع والآبار نادرة جدا لا بل غير موجودة(١٨).

بدءاً من العقد السادس من القرن العشرين، بدأ سكان جنوب لبنان، وهم مزارعون بنسبة تسعة من عشرة، يعانون من قلة المياه ومن تقهقر حال التربة. وبما أنهم كانوا يتعاطون الزراعة البعلية ذات المردود القليل، فزراعة التبغ كانت ما تزال هامشية في تلك الفترة(١٩)، فقد نشأت آلية أوقعت الاستثمارات الزراعية الصغيرة في أزمة مستمرة. ووضعت المنطقة على هامش التطور وبقيت الأكثر حرماناً في لبنان والأكثر أميّة فيه كما أن غياب البنية التحتية فيها ظل قائماً(٢٠). هذه العوامل أدت إلى هجرة ريفية كبرى حتى أن ما يزيد على ٦٠٪ من سكان الجنوب الريفيين كانوا قد هاجروا عشية الحرب سنة ١٩٧٥ (٢١).

وقد سرّعت سنوات الحرب واحتلال إسرائيل لجزء من المنطقة هجرة السكان، فرمت بالمهجرين

١٥. المرجع السابق ص٥٦.

١٦. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui. Voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée, 1875-1880**, Hachette, Paris, 1884, p. 151-152

١٧. Henri Lammens, **Sur la frontière nord de la terre promise**, Paris, 1921, p. 15. Cité par Mohammad Kazem Makki, «Le mouvement intellectuel et littéraire au Jabal 'Amil, XIIIe-XVIe siècle», thèse d'État, Paris, 1974,dir. Roger Arnaldez, p. 15

١٨. Roger Lescot, Les **chiites du Liban-Sud**, rapport du CHEAM n° 3, 1936, 23 p.

١٩. Salim Nasr, «La transition des chiites vers Beyrouth», p. 88

٢٠. اكثر من ٢٠٠ قرية بقيت إلى سنة ١٩٦١ بلا مياه الشفة؛ منها ٨٥ قرية بلا طريق.

٢١. Salim Nasr, «La transition des chiites vers Beyrouth», p. 90

في ضاحية بيروت الجنوبية. وبذلك فرغ جبل عامل من قسم من القوى الحية فيه. إن إهمال الأرض والأعمال الزراعية مهّدا لإفقار المنطقة ولا سيما جنوبي الليطاني؛ ويذهب الجغرافيّ علي فاعور إلى الكلام على بداية التصحر وتدمير المحيط وتراجع مساحة الغابات باستمرار[٢٢]. وبالفعل، فإنه من العبث اليوم أن يبحث الزائر عن الغابات التي يذكرها كبار السن بحسرة.

تضاف إلى ذلك ظاهرة الإعمار الريفي، وهي توحي للمراقب بالفوضى وبعدم الملاءمة بين الإنسان ومحيطه. فقد حلّ الإسمنت محل الحجر، واختفى قلب القرية القديمة خلف الأبنية الجديدة، ولطّخ المشهد الطبيعي أبنية نافرة: مثالها عمارات من ثلاث طبقات ملاصقة للطرق وحيدة خارج القرى والبلدات أو منزل فخم غريب الشكل يبدو وكأنه أقيم للدخول في مباراة في الإغراب. ويبني العامليون المهاجرون إلى إفريقيا والأميركيتين، أبنية يتوخون بها أن يتركوا بصماتهم في بلدهم، حيث لا يقيمون في السنة إلا بضعة أسابيع، فيتبارون في إظهار ثرواتهم.

غياب الوصف العام الذي يرسم صورة المنطقة في الماضي، من جهة، والانقلاب البيئيّ من جهة أخرى، يؤديان اليوم بالمراقب إلى بذل جهد كبير لتمثُّل صورة جبل عامل من نهاية القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين. كذلك يكون الأمر في اتباع ما تركه الإنسان فيها من آثار دينية.

كانت القرى[٢٣] منتشرة في جبل عامل، كانتشارها اليوم، على سفوح الهضاب وقممها أو معششة في قيعان الأودية. وكانت متصلة فيما بينها بطرقات ترابية ودروب للدواب. أما المزارع المنفردة فقليلة: وأما السكن فمركز في هذه القرى. وكانت مظاهر التعبير الدينية محصورة هنا وهناك بصورة متواضعة. لو أخذنا مثلاً قرية انصار وهي مبنية على هضبة قد تعدتها اليوم إلى منحدراتها فأقيمت الأبنية في جوارها في الوادي، لوجدنا أن معظم أهلها يقيمون في بيروت ولا يأتون إليها إلا في أيام العُطل. وعلى الرغم من ذلك فإن وسط القرية يبقى حيّاً، وهو معلق في الأعالي بساحته الصغيرة المحاطة بالبيوت الحجرية القديمة. ولن تفاجئك، لو دفعت باباً، صورة صفراء معلقة في صدر الغرفة الرئيسية لسيّد يعتمر عمامة سوداء... في أسفل القرية أضرحة تضم قبور العلماء وتذكّر بأن هذه القرية قد شهدت ولادة سادة قد اشتهروا بعلمهم وتقاهم، ثم شهدت موتهم. واليوم، فإن ذكر رجال الدين هؤلاء قد ترك أثره في المنطقة بصورة أو بأخرى، وكذلك ذريتهم[٢٤] فهي تشكل جزءاً من المشهد في جبل عامل: فلا نذرعه إلا ونصادف حضوراً مُمَيّزاً لرجال الدين الشيعة بعمائمهم وجُبَبِهم.

وإذا لم يندثر أثر لمقام تراثي مقدس، فإنه يبقى بمحاذاة حسينية ضخمة هي رمز من رموز الفكر

٢٢ . ‘Ali Fa‘our, «Le dépeuplement de la campagne et les transformations démographiques dans les villages du Liban-Sud», p. 57.

٢٣ . كانت المنطقة تضم ٢٥٠ قرية في القرن الثامن عشر بمقتضى التعداد الذي قام به أمنون كوهين: Amnon Cohen, in **Palestine in the 18th Century**, p. 126.، ولم يتغير هذا الرقم على الأرجح في الفترة المدروسة.

٢٤ . في جبل عامل يتحدر علماء الدين اليوم من علماء الدين بالأمس، ولو أنه في حومة الحركة الدينية النضالية في العقد الثامن من القرن العشرين دخلت بعض الأسماء الجديدة في سلك رجال الدين.

الإسلامي المعاصر تتلى فيها سيرة الحسين. بعض هذه الأبنية ضخمة إلى درجة أن حجمها لا يتناسب وحجم المنازل الأخرى في القرية ولا عدد سكانها. وقد حوصرت البيئة صوتياً برسائل النضال الإسلامي، فمكبرات الصوت في المساجد لا تبث الأذان وحسب بل أخباراً تتعلق بالحياة السياسية والاجتماعية في المنطقة. وعلى الرحالة في القرن العشرين أن يمحو كلّ هذا ليستعيد صورة جبل عامل الماضية... وبعد هذه الجولة في طبيعة جبل عامل، لا بأس من المرور بتاريخه فنتوقف أولاً عند أصل التسمية.

I– ٢ . الجليل أم الخليل أم عاملة أم بشارة

يذكر اليعقوبي (تـ ٨٩١)، في وصفه ولاية دمشق، جبل الجليل، فيقول إن سكانه من عاملة[٢٥]. والجليل هذا يشمل المناطق موضوع بحثنا، كذلك فإن مؤلفين متأخرين يطلقون عليها هذا الاسم كياقوت الحموي (تـ١٢٢٩)[٢٦]، وهذه التسمية مسوَّغة من وجهة النظر الجغرافية كما رأينا سابقاً، وقد بقيت متناقلة إلى يومنا هذا. إلا أن تسميات أخرى عاصرتها: «جبل الخليل المعروف باسم جبل عامل»؛ هذا ما يذكره ابن الأثير (تـ١٢٣٣)[٢٧]. أفلا يكون التباساً أو خطأ في النسخ أو تصحيفاً بين الخاء والجيم جعل الجليل خليلاً؟ وهو يذكر في موضع آخر جبل الخليل في سياق كلامه عن مدينة الخليل على ما يبدو[٢٨]. بعده يذكر أبو الفدا (تـ ١٣٣١) جبل الخليل بهذا المعنى[٢٩] ويتطرق إلى جبل عامل في موضع آخر من كتابه قائلاً بأنه مكان معروف في بلاد الشام يمتد غرباً إلى الساحل، وجنوباً الى صور وفيه قلعة الشقيف التي انتزعها بيبرس من الصليبيين[٣٠].

جبل عامل هو الاسم الأشيع في الاستعمال ولاسيما لدى المؤلفين من المنطقة، وهو باسم القبيلة التي ذكرها اليعقوبي سابقاً، وإنما تسقط التاء المربوطة لتخفيف اللفظ[٣١]. وقد يقال عاملة وحدها. وبنو عاملة قبيلة قديمة من شمال غرب الجزيرة العربية، على أنهم عُدّوا في تراث الأنساب

٢٥ . أحمد اليعقوبي، **كتاب البلدان**، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧، ص٨٣.

٢٦ . بحسب ياقوت، يبدأ الجليل بساحل الشام وينتهي بحمص ومحيط دمشق. **معجم البلدان** الجزء الثاني ص ١١٠-١١١.

٢٧ . عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، الجزء ١٢، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧، ص١٢٩.

٢٨ . المرجع السابق الجزء الأول ص٣٣٣. ويُذكر هنا أن محسن الأمين في **الخطط**، **والأعيان** المجلد الأول ص١٩٩ يذكر ما أورده ابن الأثير حول تسمية المنطقة بـ«الخيل»، فمن المحتمل أن تصحيفاً ثانياً قد وقع. أنظر: **خطط جبل عامل**، الدار العالمية، بيروت ١٩٨٣ ص٥١.

٢٩ . أبو الفدا، **تقويم البلدان**، Islamic Georaphy الجزء ١٣، فرانكفورت ص٤٨.

٣٠ . المرجع السابق ص٢٢٨.

٣١ . محسن الأمين، **خطط** ص٥١.

العربية من كحلان من جنوب الجزيرة العربية[٣٢]. ويذكر محسن الأمين عدة روايات مختلفة حول أصلهم؛ فعاملة قد تكون من اليمن أو أنها قد تضم [عشائر] متحدرة من سبأ، وقد هاجر ستة من أبنائه العشرة نحو اليمين وأربعة نحو الشمال ونتج عن هؤلاء الأخيرين عشر قبائل منهم عاملة. أو أن عاملة اسم امرأة[٣٣]... لعلها تكون عاملة بنت مالك بن وديعة بن قضاعة. وهو لا يذكر مرجعه بل يقول إنه «معاصر». وهذه [المرأة] مذكورة في معجم قبائل العرب[٣٤]. على أنها الجدة العليا لعاملة. ويروي محمد جابر آل صفا رواية أخرى يكون بمقتضاها سكان جبل عامل من ذرية عاملة بن سبأ بن يشغوب بن يعرب بن قحطان، وهي قبيلة يمنية هاجرت إلى هذه البلاد سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، بعد الطوفان وخراب سد مأرب ونهاية مملكة سبأ[٣٥].

وبما أن جميع هذه الروايات تتفق على أن تسمية جبل عامل نسبة إلى قبيلة عاملة، فإن تفاصيلها المختلفة تقل عنها في الأهمية، لا سيما أنها روايات تمتزج بالأسطورة والخرافة. والحق أن بني عاملة كانوا يقيمون في جنوب شرق البحر الميت أثناء الفتح الإسلامي. بعد ذلك بقليل أقاموا في الجليل الأعلى ثم انتقلوا إلى جنوب جبل لبنان في مقاطعة بلاد الشقيف[٣٦].

ولا بد أن اسم بلاد الشقيف مأخوذ من الحصن المسمى بقلعة الشقيف أو بشقيف أرنون وهو قلعة «بوفور» الصليبية. عند أسفل القلعة ينعطف الليطاني نحو الغرب انحرافاً كاملاً بعد أن يكون آتياً من الشمال، ويتخذ بعد انحرافه اسم القاسمية فيحدد القسمة بين طرف سلسلة جبال لبنان وهضبة الجليل[٣٧]. فبلاد الشقيف هي الجزء الشمالي من جبل عامل، ويسمى جزؤه الجنوبي ببلاد بشارة[٣٨] على أن بعض المؤلفين العامليين يسمون منطقتهم باسم جبل عامل أو بلاد بشارة بلا تفريق: ويرى محمد جابر آل صفا، مثلاً، أن جبل عامل تسمية وردت في المؤلفات القديمة، أما بلاد بشارة فحديثة[٣٩]. ويقبل محسن الأمين التسميتين لا سيما وأن «البشارتين» عبارة شائعة تعني القسمين الشمالي والجنوبي[٤٠].

ويعود هذا الاسم، بحسب أحمد رضا، إلى أحد أمراء بني معن وهو بشارة بن مقبل القحطاني؛

٣٢ . «ʿĀmila», **EI2/I/448.**

٣٣ . محسن الأمين ، **خطط** ص٤٧ .

٣٤ . عمر رضا كحّالة ، **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة** ، الجزء الثاني ، المكتبة الهاشمية دمشق ١٩٤٩ ، ص٧١٤ . محسن الأمين يثبت أصل عاملة هذه في **الأعيان** المجلد الأول ص١٩٩ .

٣٥ . محمد جابر آل صفا ، **تاريخ جبل عامل** ، دار النهار ، بيروت ص٢٤-٢٥ .

٣٦ . «ʿĀmila», **ibid**

٣٧ . «Kal'at al Shaquif» **EI2**, IV, 503,4

٣٨ . انظر محمد كاظم مكي ، **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل** ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص١٢ .

٣٩ . محمد جابر آل صفا ، **تاريخ جبل عامل** ، ص٢٤ .

٤٠ . محسن الأمين ، **خطط** ، ص١٣٣ . ملاحظة من المترجم : إن تسمية البشارتين تكون من باب التغليب أي أن «بشارة» يُغلّب على الشقيف فيقال «البشارتان» كقولك «القمران» للشمس والقمر .

وكان يحكم المنطقة في القرون الوسطى، «إلا أن الدليل ينقصنا»[٤١]. ويذهب محمد جابر آل صفا إلى أبعد من ذلك في تحرياته ويقرّ بأن آراء الباحثين متباينة في هذا المجال[٤٢]، ولا يوافق رأيه رأي أحمد رضا، ولو أن بعض المؤلفين العامليين قبله يدعمونه؛ وذلك لأنه لم يجد هذا الاسم في المراجع التاريخية. برأيه أن علماء آخرين قد رأوا أن الأمر يتعلق ببشارة بن معن وهو من أسرة عربية هي فرع من ربيعة وكانت تحكم لبنان بين سنتي ١٥١٦ و١٦٩٧. إلا أنه يسارع إلى تكذيب هذا الرأي محتجاً بأن اسم بشارة لم يرد بين حكام الأسرة المعنية في جبل عامل. وبحسب محمد جابر آل صفا فإن الرأي الأقرب للتصديق هو أن يكون الأمر مختصاً بحسام الدين بشارة بن أسد الدين بن مُهَلْهِل بن سليمان بن أحمد بن سلامة العاملي[٤٣]. ويتبنى محسن الأمين هذا الرأي مدققاً بأن حسام الدين هذا من قبيلة عاملة التي شاركت في فتح عكا في جيش أبي بكر، أخي صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م، فحكمت المدينة بعد ذلك. أو أنها كانت في الوقت نفسه مشاركة في الاستيلاء على قلعة هونين[٤٤]. ويتابع المؤلف فيورد استشهادات أخرى حول هوية بشارة هذا كلها معقولة، ويقوم بجرد الآراء المتوافرة [فيصل إلى الاستنتاج] بأن أحد أجداد آل علي الصغير؛ ابن بشارة، يذكره ابن طولون على أنه أعاد بناء صور في أوائل القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي، قد حكم المنطقة فترة طويلة[٤٥]. إلا أن محسن الأمين يقر بأن سر [التسمية] يبقى قائماً.

ما الذي يسوِّغ الإصرار على الإحاطة بأصل اسم جبل عامل أو بالأحرى بأسمائه؟ يجيب المؤلفون الذين بحثوا هذه المسألة، بأن الأمر يتعلق بإثبات هويتهم. على أن الرهان هنا يتخطى مماحكات العلماء، وسوف يظهر ذلك موسعاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب[٤٦]، فالإحالة إلى بني عاملة تثبت عروبة السكان؛ وهي موضوع جدال نظراً لأنهم من الشيعة فيُشَكّ في أنّ أصلهم فارسي. ولا بد من التأكيد اليوم، ولو أن الاستعمال الأشيع لدى مجمل اللبنانيين هو «الجنوب»، أن التمسك باسم «جبل عامل» عند من يستعمل هذا الاسم؛ وهم في الأغلب من الملتزمين الإسلاميين، يدل على إصرارهم على التعلق بالتاريخ: لأن المرجع في ذلك يعود، من جهة، إلى جبل عامل باعتباره مقاطعة من مقاطعات بلاد الشام، وذلك قبل قيام لبنان الكبير، ومن جهة أخرى إلى النسبة إلى عاملة (العاملي) التي تحملها الأسر الدينية التي تعاقبت عليه، [في ألقاب] علمائها.

٤١ . أحمد رضا «المتاولة والشيعة في جبل عامل»، **العرفان** مجلد ١١ ص٢٤٢ .

٤٢ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٧ .

٤٣ . المرجع السابق ص٢٨ .

٤٤ . يعتمد محسن الأمين على ابن فتحون وهو يورد روايتين متضاربتين حول سيرة هذه الشخصية .

٤٥ . محسن الأمين، **خطط**، ص١٣٢-١٣٣ .

٤٦ . انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب قبل وبعد I - ٢ .

I-٣. حدود ملتبسة وفضفاضة

يذكر الحمداني، في القرن العاشر الميلادي، أن جبل عاملة يطلّ على بحيرة طبريا باتجاه البحر. ثم يضيف في موضع آخر أنه يشرف على عكّا وله نافذة على الأردن(٤٧).

وبحسب ياقوت الحموي، في القرن الثالث عشر الميلادي، فإن الجليل يمتد من سواحل الشام إلى محيط حمص وحتى إلى دمشق. ويستشهد هذا الجغرافي فيما يستشهد بابن فقيه (من القرن التاسع الميلادي) زاعماً أن قبر نوح يقع في الجليل قرب حمص(٤٨). والحقيقة أن نصباً للنبي نوح يقوم في قرية اسمها كرك نوح (واسمها اليوم: الكرك) قرب زحلة على طريق بعلبك. وقد كانت هذه المنطقة إذن، وهي البقاع اليوم، تابعة للجليل وكانت جزءاً مما كان عليه جبل عامل. وكان علماؤها ينسبون إلى عاملة (العاملي) ومنهم نور الدين الكركي العاملي (تـ ١٥٣٤)، وكان قد اشتهر في تاريخ العقيدة الشيعية.

وقد تقلص جبل عامل حتى كاد يزول. فحدوده ليست مثبتة في المصادر المكتوبة بل متناقلة بالمشافهة على ألسن مسنّيه(٤٩)، مما يفسر اختلاف الآراء بين المؤلفين الذين انكبوا على تاريخ البلاد العاملية منذ بداية القرن العشرين، فبدأوا بوصف نطاقها الجغرافي. إلا أن هذا الاختلاف يبقى في حدوده الدنيا، فلنأخذ بحدود جبل عامل كما وضعها محسن الأمين، بدلاً من الخوض في تفاصيلها:

«من جهة الغرب شاطئ البحر المتوسط أو بحر الشام، ومن الجنوب فلسطين، ومن الشرق، الاردن (الحولة) ووادي التميم وبلاد البقاع وقسم من جبل لبنان الذي هو وراء جبل الريحان، ووراء إقليم جزين، ومن الشمال نهر الأولي أو ما يقارب منه وهو المسمى قديماً نهر الفراديس، وهذا التحديد مما لا شبه ولا شك فيه، ولكن يقع التأمل في الحد الفاصل بينه وبين فلسطين، فقد قيل إنه هو النهر المسمى نهر القرن»(٥٠).

وما يقترحه المؤلفون العامليون ليس سوى الحدود التي يعتبرونها طبيعية. ولا بدّ من التنويه بأنّ كتاباتهم تمت بعد إنشاء دولة لبنان الكبير وتحول جبل عامل إلى محافظة لبنان الجنوبي. على أن هذه المحافظة، وهي دائرة إدارية، لا تطابق الحدود المنشودة. هذا بالاضافة إلى أن السلطات

٤٧. حسن الحمداني، **صفة جزيرة العرب**، دار اليمامة، الرياض، ١٩٨٤، ص٢٧٢-٢٧٤.
٤٨. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ص١١٠.
٤٩. محسن الأمين، **خطط** ص٦١.
٥٠. المرجع السابق. وهي الحدود نفسها التي يذكرها، مثلاً، محمد جابر آل صفا في **تاريخ جبل عامل** ص٢٤، وعلي الزين في **مع التاريخ العاملي**، صيدا ١٩٥٤، ص٤٤ ويستشهد به منذر جابر، Mounzer Jaber, Pouvoir et société au Jabal ʻĀmil de 1749 à 1920 dans la conscience des chroniqueurs chiʻites et dans un essai d'interprétation, thèse de 3e cycle, Paris IV, 1978, p. 4.

الفرنسية قد تخلت، في بداية الانتداب، عن بعض القرى العاملية للبريطانيين فأصبحت منذ ذلك الحين جزءاً من فلسطين(٥١).

ولا بدّ من التذكير أيضاً، بأن في جبل عامل سكّاناً من غير الشيعة. على أن بعض الكتاب الشيعة المعاصرين ينفون عنهم صفة العاملية(٥٢)، كما لو أن جبل عامل والتشيّع متطابقان تمام التطابق؛ أفلا تُسمّى هذه المنطقة جبل المتاولة أي الشيعة؟(٥٣). ولا بد لنا، للإحاطة بكل ذلك، من أن نتذاكر تاريخ التشيع أكان في جبل عامل أم في المحيط الأوسع في بلاد الشام.

I-٤. التشيع في بلاد الشام: تاريخ من التقهقر

يعود الوجود الشيعي في بلاد الشام إلى القرن التاسع الميلادي عندما تشيع سنة الشام، وكان قسم منهم يعبر بذلك عن معارضة سياسية للخلفاء العباسيين في بغداد(٥٤). وقد مرّ الرحالة ناصر خُسرو بعد ذلك بقرن في هذه البلاد فذكر أن سكانها من الشيعة، كذلك الأمر في طرابلس وصور حيث كان جميع السكان يدينون بالتشيع على الرغم من أن قاضي صور كان سنيّاً(٥٥). وبالفعل فإن ناصر خسرو قد وصل طرابلس في عهد بني عامر (١٠٥٨-١١٠٩)(٥٦) وهم من الشيعة، وصور في عهد عين الدولة بن عُقَيْل وهو أمير شيعي. وقد قضى الصليبيون على الإمارتين. وعلى الرغم من أنه لا يحق لنا أن نستنتج من هذه الشهادة أن كلّ بلاد الشام كانت قد تشيعت، فإن العصر كان «عصراً شيعياً»: فالبويهيون كانوا يسيطرون على بغداد وإيران (٩٤٥-١٠٥٥)، والحمدانيون على شمال سوريا والفاطميون على جنوبها بالاضافة إلى مصر والحجاز(٥٧).

٥١. يتعلق الأمر بتسع قرى غالبية سكانها العظمى من الشيعة وهي: الجاردية، هونين، قدس، يوشع، مالكية الجبل، صلحا، حانوتا، تربيخا، إبل القمح. أنظر **العرفان** م٢٧، ص٣. أنظر أيضاً: عصام خليفة، **الحدود الجنوبية للبنان بين مواقف نخب الطوائف والصراع الدولي** (ب. ت) (ب. م).
٥٢. مثلاً، منذر جابر، في أطروحته لنيل الدكتوراه، يُخرج مدينة صيدا، وهي ذات أكثرية سنية، من جبل عامل؛ كذلك يخرج القرى المسيحية في منطقة جزين وبعض القرى الملحقة بفلسطين مما يقطنها مسيحيون أو سنة.
٥٣. منذر جابر، المرجع السابق ص١. يقول إنّ هذه التسمية تعود إلى القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي. ومرجعه في ذلك علي الزين، **مع التاريخ العاملي** ص١٦٥ - ١٦٦ وحول لفظة متوالي أنظر بداية الفصل التاسع تحت عنوان: صورة عن جبل عامل وعن المتاولة.
٥٤. Abdul-Rahim Abu Husayn, «The Shiites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and the 17th Centuries», in **La Shīʻa nell' Impero ottomano**, p. 107
٥٥. Cité par Muhammad ʻAli Makki, «La politique chiʻite au Liban du XIe au XIXe siècle», in **Colloque ʻAshura'**, p. 31 et p. 33
٥٦. أنظر حول هذا الموضوع: حسن الأمين، «دولة بني عامر في طرابلس»، **المنهاج**، العدد الأول، (١٩٩٦) ص١٦٣-١٨٦.
٥٧. Moojan Momen, **An Introduction to Shʻi Islam**, Yale University Press, New Haven-Londres, 1985, p. 82. ويضيف «مومان» بأن الأمر لا يتعلق إلا بالسيطرة السياسية، فعامة الناس ظلّوا متعلقين بسنيتهم ولا سيما في المدن الكبرى وبخاصة في دمشق.

سنة ١١٨٤ بدأ رحالة آخر هو ابن جبير رحلة وصل فيها إلى دمشق، وذكر أن الشيعة في هذه البلاد عظيمو الشأن، وأنهم أكثر عدداً من السنة وأنهم قد نشروا عقيدتهم في كل مكان. ويعدد مذاهبهم فيقسمهم إلى: رافضة وإمامية وزيدية واسماعيلية ونصيرية[٥٨]. ويعزز المؤرخ ابن الأثير هذا القول بكلامه عن وادي التيم سنة ١١٢٩ أن فيه أتباعاً لعقائد مختلفة من نصيرية ودروز ومجوسية وغيرها من المذاهب[٥٩].

وكان معظم قبائل الصحراء، في أواخر عهد البويهيين، من الإسماعيليين أو من غلاة الشيعة[٦٠]. أما في أوائل العصور الوسطى فكان سكان لبنان من الشيعة ما خلا الجيوب المسيحية في الأودية الشمالية[٦١]. ولا ريب أن التحول من مذهب إلى آخر كان ممكناً نظراً لجو التسامح الديني لأن العقائد هذه كانت لا تزال حديثة العهد. لذلك كان بالإمكان الأخذ بافتراض «موجان مومان» القائل بأن ظهور جماعات كبيرة من الإماميين في القرن الحادي عشر الميلادي في بلاد الشام (في جبل عامل) وفي الخليج، ربما كان مرتبطاً بتحول قدماء الإسماعيليين إلى الإمامية بعد تقهقر سلطتهم، مع العلم بأنه لم تعرف مثل هذه الظاهرة من قبل[٦٢]. كذلك من الأصح الكلام عن بيئات «متشيعة» بدلاً من شيعية. لأنه من الصعب بل من المستحيل حلّ الخيوط الفاصلة بين المذاهب المختلفة. وكتاب «لويس پوزيه» عن دمشق في القرن الثالث عشر الميلادي يبرهن أن قراءة النصوص لا توضح الانتماء المذهبي لهؤلاء الأفراد «المتشيعين»، نظراً لعدم دقة المصطلح المستعمل في الدلالة عليهم، ولعدم وضوح الحدود الفاصلة بين المذاهب[٦٣].

وقد ظلت حلب مركزاً للعلوم الشيعية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين رغم أن عدد الشيعة حينها كان في تناقص، ولعلهم لم يعودوا يمثلون الأكثرية بين مسلمي بلاد الشام. وبالفعل فإن الشيعة قد اتبعوا جانب الحذر؛ لأن المماليك كانوا، إذا ما كفوّا عن اضطهادهم،

---

٥٨. Ibn Jobaïr, **Voyages**, traduction de Maurice Gaudefroy-Demombynes, 3e partie, p. 324

٥٩. Thierry Bianquis, **Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076).** Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales, p. 373

٦٠. Moojan Momen, p. 83. Les **ġulāt**, littéralement, "extrémistes", sont ceux qui exagèrent le culte de ʿAlī et le prennent pour une divinité

٦١. Dominique Chevallier, **La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe**, p. 6. لا يحدد المؤلف ما يعنيه بالشيعة، إلا أنه يجب الأخذ بالمعنى الأعم المتعلق بمذاهب الشيعة المختلفة.

٦٢. Moojan Momen, p. 90.

٦٣. Louis Pouzet, **Damas au VII/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique**, p. 245 sqq. لا بد من الإشارة إلى أن الصعوبة التي يلقاها المؤلفون من أمثال «لويس پوزيه» في تحديد الانتماء المذهبي للعالم ربما تعود إلى حصر استقصاءاتهم بالنصوص السنية. فيكون من الضروري إذن مقارنة هذه النصوص بالنصوص الشيَعية - واخضاع هذه الأخيرة لمعايير النقد. ولذلك فان «پوزيه» يشير إلى حادثة (ص٢٥٤) وقعت لنجيب الدين الحلبي المعروف بابن عود، يشتم فيها الصحابة في حلب، مثيزاً بذلك، فضيحة. ويضيف أنّ المترجمين له يترددون في اعتباره سنياً. هذا مع العلم أن ابن عود هذا يرد في **أعيان الشيعة** (المجلد العاشر ص٢٠٦) باعتباره من الشيعة.

يعتبرونهم من الفرق الخارجة على الإسلام[٦٤]. ولذلك هل كان «قتلى كسروان»، عنهم[٦٥]، حقاً ضحية موقفهم السياسي بتحدياتهم وعصيانهم ومساندتهم للفرنجة أم كانوا ضحية التعصب الديني المملوكي؟ رغم أن المماليك لجأوا إلى ابن تيمية ليشرعوا ثالثة حملاتهم التأديبية. ولم يلحق الشيعة إجراءات عامة ما خلا التهديدات الموجهة ضد شيعة بيروت وصيدا، وكان يُخشى أن ينالوا من أمن الدولة بعد أن دُعوا إلى الارتداد عن مذهبهم فرفضوا. بعد ذلك، حوالى نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، اضطهد الشيعة في دمشق، إلا أن الأمر كان محصوراً في بعض النقاط[٦٦].

وقد تغير الموقف بوصول العثمانيين إلى الحكم، وكانوا يكرهون الشيعة، «بنوع من الرفض الغريزي المادي» الذي كانوا يواجهون به أولئك الذين كانوا يعتبرونهم تهديداً للمجتمع[٦٧]؛ وذلك لأنهم ربطوا في البداية بين الشيعة و«الكزلباش» أي «الصوفيين ذوي الرؤوس الحمراء» وهم من الغلاة الذين أوصلوا الصفويين إلى الحَكم[٦٨] على الرغم من أن الفتاوى كانت تميّز بين الفرقتين[٦٩]؛ بالاضافة إلى أنهم كانوا ممن يُظن بهم، وهم في قلب السلطنة، التعاون لا بل العمالة للصفويين، وهم جيران العثمانيين وأعداؤهم. ولذلك فإن الشيعة رغم أنهم لم يكونوا مضطهدين باستمرار، كانوا يشعرون بأنهم هدف لموقف عثماني كان يتراوح بين التسامح والاضطهاد ويتأقلم، في أغلب الأحيان، في الوقائع المحلية؛ كما يلخص ذلك «ماركو سالاتي»[٧٠]. فلا عجب، في هذه الظروف، أن يكون تحديد الانتماء المذهبي للأفراد والأسر أمراً دائم الصعوبة. فقد كان هؤلاء، وهم متهمون بأنهم من الشيعة، يلجؤون إلى التقية أي كتمان إيمانهم وتمويه معتقدهم وشعائرهم حتى لا يلاحقوا بسببها.

وفي حلب في القرن السابع عشر الميلاد، بدأ آل الزُهراوي، وهم شيعة من بني زُهرة كانوا يمثلون أكبر أسرة من أشراف هذه المدينة، يعلنون تسننهم، وأقاموا حلفاً مع آل الكواكبي وهم أسرة

---

٦٤. Abdul-Rahim Abu Husayn, p. 108.

٦٥. هذه العبارة هي عنوان الفصل الثاني من أطروحة أحمد بيضون **Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains**. يناقش المؤلف فيها افتراضات يقدمها مؤرخون لبنانيون حول هذه المرحلة من تاريخ الجبل اللبناني. وقد جهّز المماليك ثلاث حملات تأديبية على كسروان من ١٢٩١ إلى ١٣٠٥. أنظر حول هذا الموضوع: Henri Laoust, «Remarques sur les expéditions du Kasrawān sous les premiers mamluks», **Bulletin du Musée de Beyrouth**, 4 (déc. 1940), p. 93-115

٦٦. Urbain Vermeulen, «Rescript against Shīʿites and Rāfiḍites», p. 170 sqq.

٦٧. Marco Salati, «Toleration, Persecution and Local Realities : Observations of the Shiism in the Holy Places and the Bilād-al-Shām (16th-17th Centuries)», in **La Shia nell'Impero ottomano**, p. 143

٦٨. Sur les Qizilbāš, voir **EI2/V/241-243** et Jean Aubin, «L'avènement des Safavides reconsidéré», **Moyen-Orient et Océan Indien, XVIe-XIXe s.**, 5 (1988), Société d'Histoire de l'Orient, Paris, 130 p

٦٩. Marco Salati, «Toleration...», p. 143

٧٠. Ibid Se reporter au titre même de l'article: «Tolérance, persécution et réalités locales...»

من المفتين والعلماء(٧١). ولا شك في أنهم بقوا على تشيعهم، والدليل على ذلك أن أخوين من آل الزهراوي أوقفا وقفاً، في ذلك الحين، يقضي بأن يذهب نصفه، بعد اندثار فرعيهما، إلى قبر مُحْسن (أو مُحَسِّن) في حلب(٧٢) والنصف الثاني إلى زوّار مقام الحسين في كربلاء(٧٣). وقد تقهقرَت هذه الأسرة وانطفأت في القرن الثامن عشر الميلادي؛ وباندثار هذه الأسرة اندثر آخر آثار التشيع في حلب(٧٤).

وأما آل حرفوش في بعلبك، وكانوا في عهد المماليك قد حصلوا منهم على بعض الوظائف الرسمية، فقد احتفظوا بموقعهم في العهد العثماني؛ إلا أننا نجهل إن كان العثمانيون على علم بأن الحرافشة كانوا من الشيعة؛ وذلك لأن الأرشيف لا يُظهر الفرق بين السنة والشيعة؛ ولأن الصمت، على وجه العموم، قائم حول هذا الموضوع(٧٥). كذلك الأمر فيما يتعلق بأشراف آل مرتضى في دمشق، وهم سدنة الوقف في مقام السيدة زينب قرب دمشق. وهم من الشيعة الإمامية، ولو أن بعض الأفراد منهم كانوا شافعيين(٧٦)، إلا أنهم لم يذكروا على أنهم شيعة في المصادر السنية، بل إنهم مذكورون فيها على إنهم من الأحناف(٧٧). ولآل المرتضى فرع في البقاع من آل ابن علوان وهم أيضاً من الشيعة ولكنهم مذكورون على أنهم شوافع، وكان هؤلاء يحملون لقب نقباء الأشراف الذي كان محصوراً بهم في مدينة بعلبك، وكانوا يديرون الوقف في قبر نوح في الكرك(٧٨).

وهكذا فإن الجيوب الشيعية القليلة في بلاد الشام أثناء الحكم العثماني احتوت أسراً كبيرة من الأشراف، والشيعة يفضلون تسميتهم بالسادة، وقد استمرت الى يومنا هذا. إلا أنه بالمقابل، انقطع

---

٧١. Marco Salati, **Ascesa e caduta di una famiglia di ašrāf sciiti di Aleppo: I Zuhrāwī o Zuhrā-Zāda (1600-1700)**, p. 59 et p. 61

٧٢. حول الأضرحة الشيعية في حلب أنظر: Jean Sauvaget, «Deux sanctuaires chiites d'Alep», **Syria**, IX (1928), p. 224-237 et p. 320-327

٧٣. Marco Salati, «Toleration...», p. 139.

٧٤. لقد تفككت أسرة آل الزهراوي إلا أن لها ذرية في حلب ونُبّل وفوعا ومنهم آل تاج الدين، آل الحاج موسى، آل الأسود، آل نائف، آل فخر الدين وغيرهم. أنظر محمد عقيل المكانسي، «من الأسر العلوية في حلب»، **الموسم**، عدد ٢٣ - ٢٤ (١٩٩٥) ص٥٠٠.

٧٥. على أن علماء السُنّة في ذلك الوقت كانوا على علم بذلك. انظر Abdul-Rahim Abu Husayn, «The Shiites in Lebanon and The Ottomans...», p. 116-117. كما وأن مجلس دمشق، سنة ١٨٤٤، وكان مؤلفاً من علماء وأعيان، قد اتهم الحرافشة بأنهم دبروا عصياناً في صفوف الفلاحين في البقاع؛ وحسب قرار المجلس فإنهم لا يستحقون امتيازاتهم لأنهم «معروفون بانتمائهم إلى طائفة الرافضة» ولأنهم زرعوا بذور الفتنة ... أنظر Zouhair Ghazzal, **L'économie politique de Damas durant le XIXe siècle. Structures traditionnelles et capitalisme**, IFEAD, Damas, 1993, p. 65-66

٧٦. مقابلة مع رضا مرتضى وهو القائم الحالي على وقف السيدة زينب، في ٣٠/ ٤/ ١٩٩٥.

٧٧. تذكر هذه المصادر «ليندا شيلشر»، إلا أنها لا تنتقدها Linda Schilcher, **Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries**, p. 128, et note 110.

٧٨. Marco Salati, «Toleration...», p. 136، قرب المقام جامع بناه مرتضى بن علوان الحسيني في القرن الثامن عشر الميلادي.

التقليد القائم على التعليم الديني الشيعي، وانقطعت سلالات العلماء إلا في جبل عامل.

I- ٥. التشيّع في جبل عامل: تاريخ من الرسوخ

لقد اتبع نتاج المؤرخين العامليين المسار الذي حدده محمد حسن الحر العاملي (تـ. ١٦٩٣)، وهو الذي يؤكد، من غير ذكر مصادره، أن التشيع في جبل عامل أقدم منه في غيره من البلاد، ما خلا المدينة المنورة، وانه يعود فيه إلى عهد الخليفة عثمان. ويتابع قائلاً: قامت بعد ذلك، ولا يحدد الفترة الزمنية، جماعات قليلة من الشيعة في مكة والطائف واليمن والعراق وبلاد فارس، إلا أن عددهم في جبل عامل كان الأكثر(٧٩). وعلى ما يبدو فإن الشيعة الإمامية في الواقع لم تدخله إلا ابتداء من القرن التاسع الميلادي، كما في باقي المناطق من بلاد الشام، وقد ازدهرت فيه في القرن الحادي عشر، كما ذكرنا سابقاً، إلى درجة أن الرحالة والجغرافيين العرب من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر، نقلوا إلينا أن كل سكان جبل عامل كانوا من الإمامية الرافضة(٨٠).

وقد اضطر الشيعة إثر انهزامهم بعد حملات المماليك التأديبية على كسروان (١٢٩١ - ١٣٠٥) للتراجع إلى جزين والبقاع(٨١) فزادوا بذلك عدد السكان في جبل عامل. وتتابعت الحركة بعد ذلك من البقاع حيث التجأ الشيعة بعد أن طردهم المسيحيون من جبل لبنان وقبل أن يعودوا نهائيا إلى جبل عامل حيث وافوا أبناء مذهبهم. وبهذا أبلّتْ صور مما تركه الصليبيون فيها من أضرار، وعاد إليها السكان، ونهضت اقتصادياً على الصعيد المحلي حوالى أواسط القرن الثامن عشر الميلادي.

وكان عدد الشيعة في المنطقة حوالى سنة ١٧٥٠، أربعين ألفاً(٨٢). وقد كانت صلاتهم بجبل لبنان قائمة على التنازع ولسوف تدخل في فترة اضطراب(٨٣)، أصابتهم بنكسات خطيرة قللت عددهم إلى عشرة آلاف أو اثني عشر ألفاً في أوائل القرن التاسع عشر(٨٤). أما المرحلة التي طبعت أيام العامليين وذاكرتهم فكانت تلك التي تتعلق بحملات أحمد باشا المعروف بالجزار (تـ١٨٠٤)، وقد قرر هذا الوالي العثماني، وكان مركزه في عكا، أن يحكم جبل عامل حكماً مباشراً بعد أن تخلص من رؤسائه، واضعاً بذلك حداً للسيادة الشيعية، فأوقف مقاومة الفلاحين العامليين وقمعها

---

٧٩. محمد حسن الحر العاملي، **امل الآمل** الجزء الأول ص١٣. وقد استعمل هذه التأكيدات ونشرها بتوسع المؤلفون موضوع هذه الدراسة. انظر أدناه ص (٣٨٩ - ٣٩٠؟!)

٨٠. Mohammad Kazem Makki, **Le mouvement intellectuel et littéraire au Jabal 'Amil, XIIIe-XVIe siècles**, p.33.

٨١. Abdul-Rahim Abu Husayn, «The Shiites in Lebanon...», p. 110 انظر مثلاً: شمس الدين الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البحر والبحر**، ص٢٢١

٨٢. Antoine Abdel Nour, **Introduction**, p. 80

٨٣. تجد هذه الأحداث مفصّلة في أطروحة منذر جابر في الفصل الأول.

٨٤. Antoine Abdel Nour, **Introduction**..., ibid

بشدة، ورأى العلماء مكتباتهم تنهب، ثم تحرق في ساحات عكا، حتى أن كتب رجال الدين استعملت وقوداً في أفرانها طوال أيام عديدة(٨٥). وعندما وصل «نابوليون» إلى المنطقة مدّ له الشيعة يد المساعدة، مما أثار غضب الجزار عليهم. فأمر بقمعهم مرة ثانية، ولم يتخلص جبل عامل من هذا الطاغية الا بعد موته(٨٦). إلا أن سكانه ظلوا موجعين من هذه المرحلة المأساوية من تاريخهم. وقد كتب «فرديناند بيربيه» سنة ١٨٤٢ حول مروره بالمنطقة قائلاً:

«خامرني سحر يصعب تحديده وأنا أسمع شيخين من المتاولة قد ابيضت لحيتاهما وهما يرويان مجدهما القديم وقوة آبائهما في بلاد الشام وحروبهما الماضية. ثم عادا والدمع في عينيهما، فتكلما عن حاضرهما الممجوج، عن الاضطهاد الذي نالهما في عهد الجزار الرهيب، عن الدمار الذي أصاب أمتهما(٨٧)».

إنه من الصعب تقدير عدد الشيعة في جبل عامل قبل إحصاء سنة ١٩٢١: فقد كانوا، باختلاطهم بغيرهم من المسلمين، لا يمكن تفريقهم عن السنة. وقد أطلق الرحالة والعلماء أرقاماً بعيدة الاحتمال بل لا يمكن التأكد من صحتها، كأرقام «لورتيه» الذي يؤكد أن عدد الشيعة، سنة ١٨٨٤م، يتراوح بين خمسين وستين ألفاً، مردفاً بعد ذلك بأن نصف السكان في صور وعددهم خمسة آلاف من الشيعة والنصف الآخر سُنّة(٨٨). وهذا التأكيد الأخير لا شك خاطئ، فالسنّة لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من سكان صور، وهم، ما خلا الشيعة، من المسيحيين. وبذلك فإن التأكيد الأول يسقط، أو على الأقل يشك في أمره. وأما الأرقام المفصلة التي يحصيها «كوينيه» سنة ١٨٩٦م فهي أيضاً موضع شك. فهو يحصي، مثلاً، ١٨٤٣ شيعياً في قضاء صور، ويتابع فيقول إنهم ١٨٤٣ في مدينة صور(٨٩)، مما يستتبع إقامة جميع شيعة القضاء في مدينة صور، وهذا خطأ بالضرورة. وفي موضع آخر، يحصي ما مجموعه ١٧٢٥ شيعياً في ولاية بيروت كلها، مما يبدو أنه عدد قليل جداً(٩٠). ويظهر أن «بلس» كان أكثر حذراً فاعترف بأن أرقامه تقريبية: يقول سنة ١٩١٢ بأن عدد الشيعة يزيد على خمسين ألفاً موزعين على جبل عامل والبقاع وعكار(٩١). على أن عددهم بين سوريا ولبنان كان

٨٥. هذه الحادثة تتردد في كتابات العامليين في أوائل القرن العشرين وكأنها لازمة. حول أحمد باشا الجزار انظر Amnon Cohen, **Palestine in the 18th Century**، القسم الأول.

٨٦. Mounzer Jaber, «Pouvoir et société», p. 59-60.

٨٧. Ferdinand Perrier, **La Syrie sous le gouvernement de Mehemet Ali**, Paris, 1842, p. 234. Cité par Mounzer Jaber, «Pouvoir et société», p. I

٨٨. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 116 et p. 123.

٨٩. Vital Cuinet, **Syrie, Liban, Palestine. Géographie administrative et statistique, descriptive et raisonnée**. Ernest Leroux, Paris, 1896, p. 82-83

٩٠. المرجع السابق ص١٣.

٩١. Frederick Jones Bliss, **The Religion of Modern Syria and Palestine**, Clark, Edinburg, 1912, p. 295.

يقدر بمائة وخمسين ألفاً في إحصاءات الوثائق الدبلوماسية الفرنسية(٩٢).

ان إطلاق الأرقام(٩٣) السابقة على إحصاء سنة ١٩٢١ يبدو إذن أمراً اعتباطياً. وهذا إحصاء سنة ١٩٢١ : (٩٤)

	مجموع السكان	الشيعة
لبنان الجنوبي	١٣٠٣٦١	٦٢٧٩٦
لبنان الكبير	٧١٠٥٦٢	١٠٤٩٤٧
اما احصاء سنة ١٩٣٢ فيعطي النتائج الآتية:		
لبنان الجنوبي	١٥٢٧٢٨	٩٢٦٨١
لبنان الكبير	٧٩٣٢٢٦	١٥٥٠٣٥ (+٣٣٩٠ مهاجراً)(٩٥)

٦. متاولة أو رافضة

يطلق على شيعة جبل عامل والبقاع وكسروان اسم المتاولة (مفردها متوالي)(٩٦)، وذلك منذ القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي حسبما يقول أحمد رضا(٩٧). وقد فُرنست الكلمة فاستعملها الرحالة والمؤلفون الذين كتبوا عن المنطقة. وبخلاف ما ظنّ الرحالة الإيطالي «ماريتي» الذي زار لبنان وجبل عامل في نهاية القرن الثامن عشر، فإن المتاولة، ويسميهم «متوال»، لا يأخذون اسمهم عن القبطان الشهير «متوال»(٩٨). ورغم ان تأصيل الكلمة يبقى غامضاً، فإنه يرتبط بصلة اتّباع وولاء لعلي وذريته. ويعتبر محسن الأمين أنهم سمّوا كذلك إما لأنهم أثناء المعارك كانوا يقولون: «مُت ولياً لعلي» كما يؤكد ذلك محمد عبده بحسب ما يقول محسن الأمين، أو لأنهم كانوا يتولّوا علياً وأبناءه(٩٩). ويقول في موضع آخر إن «المتوالي» هو اسم الفاعل من «توالى» وهو فعل

٩٢. أنظر Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban,** éd. des Œuvres politiques et historiques, Beyrouth, 1979, 20 vol., vol. XIX, p. 153

٩٣. يستنتج منذر جابر بعد أن يناقش الأرقام المتداولة ويستبعدها، أن سكان جبل عامل كانوا في الربع الأخير من القرن ١٩، ٨٠ ألفاً، وهذا، عنده هو عدد الشيعة، لأنه يعتبر أن كل من كانوا فيه من غير الشيعة ليسوا من العامليين: **Pouvoir et société**, p. 11.

٩٤. هذه الأرقام منشورة في العرفان المجلد السابع ص ٤٣٧ - ٤٣٨ (نيسان ١٩٢٢).

٩٥. إن الأرقام المتعلقة بلبنان الجنوبي مأخوذة من لوائح نشرتها العرفان سنة ١٩٣٦. أنظر العرفان المجلد ٢٧. أما فيما يختص بلبنان الكبير فانظر Edmond Rabbath, **Unité Syrienne**, p. 160-161

٩٦. أنظر مقال «Mutawālī», de Werner Ende, in **EI2**/VII/781-783

٩٧. المرجع السابق ص٧٨١.

٩٨. Mariti, **Voyage dans l'île de Chypre**, Paris, 1791, vol. II, p. 69 (traduction en français du texte en italien). Cité par Mohammad Kazem Makki, **Le mouvement intellectuel et littéraire**, p. 35.

٩٩. أنظر **خطط جبل عامل**، ص٦٧.

أصله «الولاء» ويعني حبهم أسيادهم أهل بيت النبي[١٠٠]. ولا تصح هذه التسمية إلا على شيعة جبل عامل وبعلبك وكسروان، أما باقي شيعة بلاد الشام فلا يسمون كذلك حتى من كان منهم من الإمامية، سوى شيعة الصالحية والميدان في دمشق وشيعة حوران لأنهم من ذرية المهاجرين من جبل عامل وبعلبك[١٠١]. وبذلك لا يشتمل الإسم «متوالي» على معنى الانتماء الطائفي وحده.

ويستعمل للدلالة على الشيعة لفظ آخر، غير مختص بشيعة جبل عامل: أرفاض أو روافض أو رافضة (مفرده رافضي). وهي من فعل رفض. وهو لفظ ملتبس لأنه لا يميز بين مذاهب الشيعة المتعددة، بل يجمع بين الإمامية والنصيرية، مثلاً، في المصطلح السني الخاص بالهراطقة. ويؤكد ابن تيمية، في منهج السنة، أن أتباع زيد الذين رفضوا خلافة أبي بكر وعمر، قد سُمّوا بهذا الاسم خلافاً للذين اتبعوا رأي رؤسائهم وقبلوا بأولوية الخليفتين الأولين[١٠٢]. وأصل الكلمة فيه خلاف، كذلك طرأ عليها تغيرات في المعنى عبر التاريخ. فهي قد استعملت بمعناها التحقيري في كتابات تهاجم من يسموا بالأرفاض[١٠٣]، إلا أنها كانت مستعملة في الكلام العادي إلى الحقبة التي تعنينا، إن لم يكن إلى ما بعدها[١٠٤]. ومهما يكن من أمر تسميتهم رافضة أو متاولة، فإن الشيعة الإمامية كانوا الأكثرية في جبل عامل. ولذلك، فقد استطاعوا أن يقوموا بتدريس مذهبهم في منطقة بعيدة عن المدن الكبيرة مثل دمشق. وكانوا يخضعون لأسياد محليين، منهم، مثلا، آل الصغير، يحمونهم ويكونون بمثابة الوسيط بينهم وبين الأمراء، وبهذا فانهم لم يكونوا قلقين، فهم أكثر فقراً من أن يثيروا شهية الكبار، وأكثر ضعفاً وتشتتاً من أن يشكلوا تهديداً سياسياً، مما سمح لهم بأن يحافظوا على استقلال ديني نسبي، وبأن يؤسسوا المدارس ويخرّجوا العلماء.

II – العلماء

II – ١. إرساء تقليد علمي مهيب

لم ينتج جبل عامل حتى القرن الثاني عشر الميلادي أي عالم كبير من علماء الإمامية. وكان يُعدّ

---

١٠٠. أنظر **الأعيان**، المجلد الأول، ص٢٠. وهذا رأي أحمد رضا الذي، بحسب قول محسن الأمين، كتب ما يختص بالشيعة في **خطط الشام** أنظر، محمد كرد علي، **خطط الشام** ص ٢٥١ - ٢٥٦، ص ٢٥٢. من الملاحظ ان محمد علي أمير معزي قد أكد مؤخراً أنه في أصول الاسلام كان يطلق اسم متولي الأئمة على من كان من «الشيعة الخلّص»: انظر **Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam,** Verdier, Lagrasse, 1992, p. 74, note n° 151

١٠١. انظر **العرفان** المجلد الثاني ص٢٤١: وكذلك **خطط الشام** المجلد السادس ص ٢٥٣. وما زالت هذه التسمية شائعة إلى اليوم. ففي بصرى، مثلا، طائفة شيعية قليلة العدد، يسمى أفرادها بالمتاولة وهم من أصل عاملي.

١٠٢. Henri Laoust, «Remarques sur les expéditions du Kasrawān sous les premiers mamluks», p. 107.

١٠٣. أنظر **EI2**/VIII/400-402, «al-rāfiḍa ou al-rawāfiḍ»; Israel Friedlander, «The term "Rawāfiḍ"», **JAOS**, 29 (1909), p. 137-159

١٠٤. أنظر أحمد رضا، **العرفان** المجلد الثاني، ص٢٤١.

منهم في القرن الثالث عشر الميلادي أربعة. وفي القرن الرابع عشر سبعة عشر، وفي القرن السابع عشر... مائة! ثم عادوا إلى ستة في القرن الذي يليه[١٠٥]. ويوافق هذا التراجع المرحلة المضطربة التي مرت بها المنطقة، ولم تخرج منها إلا بشق الأنفس. ولسوف يرى القرن التاسع عشر نهضة في العلوم الدينية في جبل عامل قائمة على انطلاق جديد عند جيل من رجال الدين تلقوا علومهم في النجف على أسس كلامية وفقهية «مجدّدة».

كان شمس الدين عبد الله محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول (١٣٣٣-١٣٨٤)، أول العلماء الكبار في المنطقة. وقد ترك موطنه جبل عامل، اتباعاً للرحلة التقليدية في التراث الإسلامي، طلباً للعلم. وقد أوصلته هذه الرحلة من الحجاز إلى العراق إلى مصر إلى فلسطين فدمشق[١٠٦]. وكان من شيوخه فخر المحققين (ت١٣٧٠) في الحلّة، إلا أن بين شيوخه الآخرين عدداً لا يستهان به من أهل السنة[١٠٧]. وعلى ما يبدو فإنه لم يدرس على أي شيخ عاملي مما يحمل على الظن بعدم وجود «مدرسة» قبله في جبل عامل. فيكون إذن أول المؤسسين. وكان مقيماً في جزين إلاّ أنه كثيراً ما كان يتردد إلى دمشق فيقيم فيها مدداً طويلة ينشر فيها علمه، ولعله درّس فيها المذاهب السنية متبعاً بذلك مبدأ التقية. على أننا نجد عند من ترجم له مراسلات بينه وبين أمير شيعي في خراسان هو علي بن مُؤَيَّد (ت١٣٨٦) وقد كتب له رسالة في الفقه عنوانها «اللمعة الدمشقية» وهي الأثر الأبرز الذي تركه. إلاّ أنه، على الرغم من دعوة الأمير له للاقامة عنده، فقد آثر البقاء في دمشق مختاراً التعليم بين أهل السنة على المحيط الشيعي في خراسان[١٠٨].

---

١٠٥. Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 84, p. 91, p. 97 et p. 123؛ تستند هذه الأرقام إلى تعداد العلماء الذين توفوا في كل من هذه المراحل وذلك انطلاقاً من دراسة كتب التراجم. وهي إن لم تكن صحيحة بكاملها، فهي ترينا على الأقل الاتجاه السائد.

١٠٦. «Muḥammad b. Makkī», **EI2**/VII/408-409

١٠٧. انظر لائحة شيوخه في **الأعيان** المجلد العاشر ص٥٩ - ٦٤، ص٦١ و٦٢. يؤكد «إيتان كوهلبرغ» في المقالة المذكورة (انظر الهامش ١٠٦) أنه درس على الشيخ الحلّي، ولا بد أنه يقصد العلامة الحلي. وقد لاحظ محسن الأمين بحق أن هذا الأخير كان قد توفي سنة ١٣٢٥م قبل أن يصل الحلّةَ محمد بن مكي. ولذلك فقد قرر ان يدرس على ابن أخيه فخر المحققين. أنظر الأعيان المجلد العاشر ص٥٩.

١٠٨. فيما يتعلق بترجمة هذا العالم وتراجم العلماء الآخرين فإننا نكتفي بما بين أيدينا من أعمال حولها. ومن المفيد التعمق في البحث ولاسيما باستعادة كل الروايات حول مراحل حياته الواردة في كتب التراجم المتوفرة، ولكن المجال هنا لا يتسع لذلك. حول الشهيد الأول، يمكن الرجوع، بالاضافة إلى المراجع المذكورة، إلى: Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist inImamite Jurisprudence**, Oxford University Press, New York, 1988, p. 16-17; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, **An Introduction to Shī'ī Law. A bibliographical Study**, Ithaca Press, Londres, 1984, p. 48-49; Stefan H. Winter, «Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī "al-Shahīd al-Awwal" (d. 1384) and the Shi'ah of Syria», **Mamluk Studies Review**, 3, 1999, p. 149-182

وفي دمشق، في عهد السلطان المملوكي برقوق، وُشي به وحُوكم وسُجن سنة، ثم أُعدم بالسيف ثم شُنق ثم رُجم ثم أُحرقت جثته. ويُروى أنه حرّر «اللمعة الدمشقية» في السجن في سبعة أيام. ولم تزل هذه الرسالة، بالاضافة إلى رسالة ثانية في الفقه: «القواعد والفوائد»، يدرِّسُهما رجال الدين إلى يومنا هذا؛ وتُعدّ بين الكتب الأساسية في تعليم الفقه. بالإضافة إلى ذلك فإن آثار الشهيد الأول في مجملها[١٠٩] تشكل إحدى اللبنات الأولى في بناء المذهب الجعفري في علمي الفقه وأصول الفقه: وقد أمضى العلماء قرناً ونصف القرن يفسرون معناها، إلى أن جاء الكركي، وهو عاملي آخر، فعرف الفقه تطوراً منهجياً جديداً. إلاّ أنه منذ ذلك الحين، انتشر العلم في جبل عامل بواسطة أتباع الشهيد الأول، وبدأت سلالات من العلماء تتكون في جبل عامل.

كان الشهيد الأول قد أرسى حجر الأساس الأول، وأما الحجر الثاني فقد أرساه نور الدين الكركي العاملي الملقب بالمحقق (نحو سنة ١٤٦٥-١٥٣٤)[١١٠]. وقد ولد في قرية كرك نوح، وهي التي يقال إنها تحوي قبر نوح، وبدأ دراسته فيها قبل أن يبدأ، على غرار سلفه، رحلته في طلب العلم، فاكسبته معرفة بالمدارس الفقهية السنية والجعفرية. وقد اختار أن يقيم في النجف ولو أنه تنقل في بلاد فارس وأقام فيها مدة طويلة استجابة لدعوات الشاه اسماعيل أول السلالة الصفوية، ووريثه من بعده الشاه طهماسب؛ فساعد هذا الأخير على إقامة المذهب الإثني عشري في البلاد. وقد عيّن الكثيرون من أتباعه في مركز الصدر وهو المقام الأعلى في إدارة الشؤون الدينية[١١١].

وقد استطاع الكركي بذلك أن يدعّم موقعه العلمي في مواجهة خصومه وأن يفيد من كرم الأمير الذي وقف له ولذريته عقاراً[١١٢]. ولم يوفر مناهضوه هذه الفرصة فعابوا عليه قبول هذه الإقطاعة؛ فأجبر على أن يشرِّع للأمير جمع الضريبة على أرض الخراج[١١٣]، وتوزيعها على المسلمين. وقد شرّع أيضاً صلاة الجمعة بغياب القائم. حتى أنه يمكن القول إنّ كتاباته وأعماله قد افتتحت نهجاً جديداً

---

١٠٩. أنظر لائحة مؤلفاته في Hossein Modarressi Tabātabā'ī, **An Introduction to Shī'ī Law**, «Part Two, Main Works on Shī'ī Law», **passim**

١١٠. أنظر النبذة عن سيرته في Wilferd Madelung in **EI2**/IV/634-635; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, **An Introduction to Shī'ī Law**, p. 50-51 ; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler in Shī'ite Islam**, p. 18-19.

١١١. لم يمر ذلك من دون مكائد البلاط والمعارضة. وللاستفاضة في الموضوع انظر cf. EI2/VIII/769-773, «ṣadr» et EI2/VIII/803-813, «ṣafawides» : dans la 4e partie consacrée à la religion, à la philosophie et aux sciences, A.J. Newman explicite les agissements d'al-Karakī à la cour safavide, p. 803-805

١١٢. فيما يخص هذه المسألة، تجد ترجمة لقرار الشاه طهماسب في: Said Amir Arjomand, «Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp...», p. 252-256

١١٣. حول هذه النقطة أنظر Wilferd Madelung, «Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj», in **Religious Schools and Sects**, Variorum Reprints, Londres, 1985, chap. XI. طبع هذا الجدال مرحلة من تاريخ العقيدة الشيعية، وقد استعاده بعض علماء الشيعة، في أوائل القرن العشرين، ممن كانوا يؤيدون فكرة التعاون مع الرؤساء المدنيين ومنهم النائيني. أنظر Cf. Abdul-Hadi Hairi, **Shī'ism and Constitutionalism in Iran. A Study in the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics**, E.J. Brill, Leiden, 1977, p. 62

في تاريخ الصلة بين الرؤساء المدنيين ورجال الدين الشيعة. فالكركي لم يكتف بترك مبدأ التقيّة في الوسط السني، بل إنه فرض التشيع الإثني عشري مذهباً رسمياً، وعاضد سلطةَ الأمير، واجتهد في تشريعها في المعتقد. وبالمقابل اعترف به الأمير على أنه نائب الإمام الغائب؛ أي أنه صادق على منهج الأصوليين، معطياً بذلك سلطة أكبر للمجتهدين. فكان الأمر بينهما إذن، اعترافاً متبادلاً.

ولقد افتتح الكركي حركة الهجرة لدى العلماء العامليين نحو بلاد فارس، وكان ينقصها العلماء الإثنا عشريون، لإرساء النهج الرسمي الجديد. وهذه ظاهرة يرددها العلماء العامليون، وهم الحريصون على تثبيت الأثر الذي تركته مدرستهم في فارس؛ وطن الشيعة المفترض. وقد استمالت هذه الحادثة المؤرخين[١١٤]: إلا أن البعض منهم يرى أنه لا يجوز المبالغة في تقدير هذه الحركة ولا أثر العلماء العامليين في بلاد فارس تحت حكم أول سلطانين صفويين[١١٥].

وهكذا فقد اختار معظم معاصري الكركي بمن فيهم أتباعه، البقاء في جبل عامل، حيث كانوا يقضون حياتهم البسيطة في العلم والتقى، بعيداً عن امتهان السياسة التي كان بامكانهم ممارستها في بلاد فارس. وهم بذلك قد أنكروا تدخل المجتهدين في شؤون السياسة الصفوية، وأبقوا على صلتهم بنظرائهم السنة، يتبادلون المعرفة فيما بينهم، مساهمين في توسيع الانتشار العلمي لمنطقتهم. ومع ذلك فقد راودت واحداً منهم، وهو زين الدين العاملي الجبعي (١٥٠٦-١٥٥٨) المعروف بالشهيد الثاني، فكرة أن ينال الاعتراف الرسمي الذي كان لعلماء السنة في ظل العثمانيين. وقد ذهب إلى اسطنبول برفقه أحد أتباعه لنيل هذا الاعتراف، فعاد منها وقد سُمّي بصورة شرعية معلماً في المدرسة النورية في بعلبك، وأما تلميذه فاستقر في بغداد في مدرسة أخرى[١١٦]. وفي بعلبك قام زين الدين بتدريس المذاهب السنية الأربعة لطلابه السنة - مضيفاً المذهب الجعفري لأتباعه الشيعة - فذاع بذلك صيته. وقد بقي في بعلبك سنتين عاد بعدهما إلى التعليم في جبع. ولعل شهرته أقلقت بعض خصومه فوشى به أنه شيعي، أو أنه حكم حكماً على شخص فتقدم بشكوى عليه لدى قاضي صيدا، فاستُدْعيَ إلى اسطنبول ليستجوبه السلطان والعلماء فيها، ولم يعد

---

١١٤. حول هجرة العلماء العامليين إلى إيران في القرن السادس عشر الميلادي والنصف الأول من القرن السابع عشر أنظر Albert Hourani, «From Jabal 'Āmil to Persia», **BSOAS**, 49/1 (1986), p. 133-140. وعلي مروة، التشيع بين جبل عامل وإيران، دار الريس، لندن ١٩٨٧ ص٤٣.

١١٥. في مقالته Mutawali في **EI2**/V11/782 ينوّه «ڤرنر إند» بذلك. ويشكك «أندرو نيومن» بما يسميه فرضية الهجرة في مقالته «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran : Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism», **WI**, 33 (1993), p. 66-112. وهو ينفي ظاهرة الهجرة المكثفة لدى رجال الدين الإثني عشريين إلى فارس محتجاً بأن هؤلاء كانوا يحذرون من حداثة الصفويين في دينهم ومن مغالاتهم في كلامهم. كذلك فإنه يؤكد أن عدداً كبيراً من رجال الدين العامليين كانوا يناهضون الكركي. ويستعيد ديفن ج. ستيوارت هذه الأعمال ويناقشها في مقالته «Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran», **JNES**, 55/2 (1996), p. 81-103.

١١٦. Marco Salati, «Toleration...», p. 133-134.

منها. وكان استشهاده في هذه الظروف الغامضة دافعاً لغيره من رجال الدين العامليين، الذين خافوا أن ينالهم المصير نفسه، للالتحاق بالبلاط الصفوي أو للهجرة[١١٧].

إن الشهيد الثاني، على الرغم من خوضه الفلسفة الصوفية[١١٨] فإن مؤلفاته، على غرار سلفه القليل الحظ، قد اختصت بالفقه: وقد ألّف فيما ألّف شرحاً على اللمعة عنوانه الروضة البهيه وهو كتاب في الفقه الاستدلالي[١١٩] ما زال يُدرّس إلى يومنا هذا في المدارس الدينية عند الشيعة. وتندرج مؤلفاته ومؤلفات الشهيد الأول في التيار الأصولي[١٢٠] الذي ينتهجه معظم العلماء العامليين.

أما مؤلفات العالم الكبير بهاء الدين العاملي الذي جاء بعده واشتهر بالشيخ البهائي (١٥٤٧-١٦٢١)، فقد تعدت الفقه بكثير، إذ اشتهر بالاضافة إلى الفقه بمواهب عديدة فكان رياضياً وعالم فلك وطبيباً وفيلسوفاً وشاعراً[١٢١]، وأظهر ذلك في مؤلفات عديدة منها الكشكول الذائع الصيت. وكان أبوه حسين تلميذ الشهيد الثاني قبل أن يرحل عن قريته جبع إلى العراق ثم إلى إيران حيث استقر وعائلته[١٢٢]. فنشأ فيها بهاء الدين وكان فقيهها وعالمها المميّز فعُيّن شيخ الإسلام في أصفهان. ولم يكن فيلسوفاً مطمئناً ولا صوفياً مترفعاً عن طيبات الحياة الدنيا، كما أريد له أن يكون، بل إنه لم يتردد في مجاورة الأمير والخوض في القضايا العامة على غرار الكركي. وقد صرح في الكشكول عن أسفه لما كان يراه من التقشف في حياة رجال الدين في موطنه جبل عامل بعيداً عن حياة البلاط[١٢٣]. وقد عاد إلى جبل عامل أثناء سفره إلى بلاد الشام، وكان يتنقل بين المدن متنكراً بثياب الفقر، وكان يقابل علماء السنة ويعتمد الكتمان، وهو طريقة في التخفي، حتى يحمي نفسه مما قد يثيره تشيعه من عداوة. فكان عند العثمانيين متخفياً متواضعاً وهو ذو المقام الديني الرفيع لدى الصفويين.

١١٧ . حول الشهيد الثاني أنظر **الأعيان** المجلد السابع ص١٥٧ و- Marco Salati, «Ricerche sullo sciismo nell'Impero Ottomano : il viagio di Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī a Istanbul al tempo di Solimano il Manifico», **Oriente Moderno** N.S. 9, 1-3 (1990), p. 81-92

١١٨ . Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler in Shi'ite Islam**, p. 19

١١٩ . يقوم الفقه الاستدلالي على شرح المراحل التي يمر بها الاستدلال وشرح الحجج التي يستعملها الفقيه في كل قضية.

١٢٠ . ينادي التيار الأصولي باتباع أصول الفقه ويقابله التيار الأخباري وهو يستند إلى الالتزام بأخبار الأئمة. وسيأتي لاحقاً تفصيل ذلك. انظر: الفصل الثالث مباشرة قبل «مرتضى الأنصاري ومؤسسة المرجعية».

١٢١ . Albert Hourani, «From Jabal 'mil to Persia», p. 138 ; C. Edmund Bosworth, «Bahā' al-Dīn al-'Āmilī in the two Worlds of the Ottomans and Safavids», in **La shī'a nell'Impero ottomano**., p. 85-105, p. 92

١٢٢ . من المعروف أن حسين هذا قد هرب من جبل عامل بعد موت شيخه. وقد أكد هذه الفرضية ديفن ج. ستيوارت في Devin J. Stewart, in «A Biographical Notice on Bahā' al-Dīn al-'Āmilī», JAOS, 111/3 (1991), p. 564-567

١٢٣ . يستشهد به بوسورث ص٩٤-٩٥، آخذاً بهذا الطرح ومعتمداً على أعمال: A. J. Newman, in «Towards a reconsideration of the "Isfahân School of Philosophy": Shaykh Bahā'ī and the role of the Safawid 'Ulamā», **Studia Iranica**, 15/2 (1986), p. 165-199

وجاء محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٦٢٤ - ٣, ١٦٩٢) بعد بهاء الدين العاملي بسنوات فكانت حياته، هو أيضاً، موزعة بين السلطتين الصفوية والعثمانية، فقد ولد في قرية مشغرة، في جبل عامل، في أسرة من علماء الدين تعود بنسبها، على ما تدعي، إلى الحر بن يزيد، وهو شخصية شهيرة في الكتابات التاريخية عند الشيعة، فقد حارب وقتل بين يدي الحسين في كربلاء بعد أن كان في صفوف أعدائه ثم انضمّ إليه.

وقد درس محمد بن الحسن على شيوخ أسرته وقضى أربعين سنة من حياته في جبل عامل[١٢٤]، قبل أن يذهب إلى الأماكن المقدسة في العراق ثم إلى طوس (وهي اليوم مشهد)، فاستقر فيها، وعُيِّن شيخاً للإسلام على مشهد الإمام علي الرضا، ثامن الأئمة. وقد ركّز الحرّ أعماله على الحديث، فقد كان يتبع التيار الأخباري، فألف، فيما ألف: **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، وهو مجموعة من الأحاديث تخص المسائل الشرعية، ويعد بين المراجع في هذا الموضوع. وقد اشتهر محمد الحرّ العاملي أيضاً بكتابه في تراجم الرجال، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، وقد خصص المجلد الأول منه للعلماء العامليين، وتوسع في الثاني إلى غَيرهم من علماء الشيعة.

II- ٢ . علماء الدين والمدارس

يشرح محمد الحرّ، في مقدمته **لأمل الآمل**، الأسباب التي دفعته إلى تقديم العلماء العامليين على غيرهم. ويزيد من فائدة استدلاله على ذلك، أنه استخدم من قِبَل المؤلفين بعده، وأنه يكشف التصور الذي يتمثله العلماء العامليون في الماضي والحاضر عن أنفسهم. ويبدأ الحرّ بإيلاء الأولوية، حسب القاعدة العامة، للوطن؛ مستنداً إلى الحديث[١٢٥]. ثم يعمد إلى البرهان على قدسية الأرض العاملية، مستنداً، من جهة، إلى تفسير الآية القرآنية: «يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة ...» (٥ - ٢١) [١٢٦]، ومن جهة أخرى إلى تفسيره، هو نفسه، لآيات أخرى تظهر أن الله قد بارك بلاد الشام ووهبها للناس [١٢٧]. ويستعين بالتاريخ، من حيث أولوية جبل عامل في التشيع على غيره من المناطق الشيعية[١٢٨]، ويقيم اعتباراً لوقائع يمكن التحقق منها كالعدد الكبير من

١٢٤ . السنة هنا سنة هجرية. أنظر سيرة الحر العاملي بقلمه في ترجمة مختصرة في **أمل الآمل** المجلد الأول ص١٤١-١٥٤.

١٢٥ . يورد هذين الحديثين: «حبّ الوطن من الإيمان» و«من إيمان الرجل حبّه لقومه» أنظر المرجع السابق ص١١.

١٢٦ . باعتبار المفسرين أن هذه الأرض بلاد الشام ومنها جبل عامل. أنظر المرجع السابق ص١١ - ١٣.

١٢٧ . سورة الإسراء (١-١٧): «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ...» وسورة ابراهيم (٣٧ - ١٤): «ربّنا إنّي أسكنت من ذريتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصلاة ...» المرجع السابق ص١٤.

١٢٨ . المرجع السابق ص١٣. حول هذا النقاش «التاريخي» أنظر لاحقاً ص٣٨٩.

العلماء من أصل عاملي والكمية الضخمة من قبور العلماء والأتقياء والقديسين فيه. أو أنه يستند إلى أحكام ذاتية ومنها امتياز كتاباتهم[١٢٩]. وفي الختام يورد الحجّة الدامغة مستشهداً بحديث للإمام السادس جعفر الصادق، منوهاً بهذه المنطقة[١٣٠]. ويحتاط الحرّ باستشهاده بهذا الحديث بما أنه خبير مدقق في صحة الأحاديث؛ فيحدد أولاً كيف وصل إليه[١٣١] ثم يستنتج مذكراً بأنه لم يجده في مصدر معتمد، إلا أن ذلك أمر منطقي لأنه لا يحوي حكماً شرعياً[١٣٢].

وبالإتيان على ذكر قداسة الأرض العاملية وأوليّتها في التشيع، فإنه يؤكد رسالة التعليم ويفسر رسوخ العلم وانتشارهما في المنطقة. وينتقل المؤلف من مناقب العلماء العامليين إلى كثرة عددهم؛ ويستشهد برواية أحد شيوخه عن اجتماع سبعين مجتهداً في مأتم في قرية صغيرة في عهد الشهيد الأول. ويتابع الحرّ فيزعم أن العلماء العامليين يمثلون خمس العلماء الإماميين، ويشهد لهم نتاجهم المكتوب بذلك، أما البلاد فلا تمثل إلا جزءاً من مائة من العالم الشيعي[١٣٣].

ولا شك أن هذه الادعاءات مبالغ فيها. إلا أنه لا يمكن إنكار دور كبار العلماء العامليين المعدودين آنفاً في تاريخ إرساء دعائم العقيدة الشيعية. وغيرهم، ممن كانوا أقل منهم شهرة خارج حدود بلادهم، قد اسهموا في مناقشة المذاهب النظرية وفي إحياء الحياة العلمية في المنطقة، ولم يكفوا عن افتتاح المدارس وتخريج الطلاب في قراهم. من بين رجال الدين هؤلاء من لم يسجل اسمه في سجل التاريخ، ومنهم من رحل في طلب العلم عبر العالم الإسلامي، ومنهم من ذهب إلى المدن ليدّرس فيها؛ وما كانت مدارسهم لتُغلق حتى تفتح غيرها من المدارس الجديدة في قرى أخري. وبهذا يكون جبل عامل قد حوى أقطاب علم ما زالوا يجتذبون شباناً عامليين وطلاباً جاؤوا من أماكن أخرى: [وتشهد بذلك] جزين وميس وكرك نوح وعيناثا ومشغرة وجبع وشقراء وغيرها[١٣٤]. وكانت حركة الرجال والأفكار مستمرة فيها. وكانت الروابط الزوجية تنسج وتتطابق مع الروابط الطبيعية وصلات الرحم: فكانت سلالات العلماء تتشابك على الدوام. وكانت النظريات تدخل فتُعتمدُ أو تُصاغ محلياً فتثير التعليقات الكثيرة ثم تقام عليها الشروح من قبل الأجيال المتعاقبة. وكان الكثيرون من علماء الشيعة يرحلون في طلب العلم عند علماء السنة، مما أثر في طرق تفكيرهم في بعض العلوم؛ كعلم الحديث والفقه وأصول الفقه. ومنهم من ذهب إلى إيران لينشر عقيدته فيها، ومنهم من توغل أبعد من ذلك في العالم الشيعي. وهذا ما كان من أمر محمد

١٢٩. المرجع السابق ص١٥.

١٣٠. انظر هذا الحديث في تصدير هذا الفصل.

١٣١. يقول الحرّ إنه وجد هذا الحديث مخطوطاً «بخط بعض علمائنا، ونَقَلَ أنه وجده بخط الشهيد الأول نقلاً من خط ابن بابويه عن الصادق عليه السلام». انظر أمل الآمل ص١٥.

١٣٢. نظراً لكثرة الأحاديث فإن كتب الأحاديث تقدم ما كان فيها متعلقاً بالأحكام الشرعية لضرورتها الفقهية.

١٣٣. أمل الآمل ص١٥.

١٣٤. أنظر محسن الأمين، **خطط**، ص ٧٤ - ٧٥، ومحمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢٣٤ - ٢٣٩.

علي الخاتون، ابن عمّ بهاء الدين العاملي، الذي هاجر إلى الهند واستقرّ في حيدر آباد حيث اتخذه السلطان عبدالله رسولاً له لدى السلطان الصفوي الشاه عبّاس[١٣٥].

وقد ذوت براعم هذه الأفكار الدينية بعد الاضطرابات التي هزت جبل عامل ابتداءً من أواسط القرن الثامن عشر. وكان لا بد من الانتظار قرناً كاملاً، حتى يعود الهدوء، وتأخذ الحياة العلمية مجراها من جديد: ولسوف تتأثر بالنظريات المذهبية التي أنضجها علماء النجف وهم حينها في إبان نهضتهم العلمية. وفي نهاية القرن التاسع عشر، حين ولد رجال الدين موضوعُ هذه الدراسة، بدأت مرحلة جديدة [من التاريخ].

١٣٥. المرجع السابق ص ٢٧٠.

الفصل الثاني

المجتمع العاملي

I- اقتصادٌ إلى التقهقر

إن موقع جبل عامل الجغرافي جعل منه ممراً لا غنى عنه للقوافل التي كانت تصل الداخل ممّا سوف يسمّى بسوريا، بالساحل من جهة، وبفلسطين من حيفا إلى غزة، من جهة ثانية. والواقع أن مدن الداخل، ومنها حمص وحماة، كانت تشكل مركزاً كبيراً لإنتاج الحبوب، وكذلك حوران ذات الإنتاج الضخم من القمح. كذلك الحال فيما يتعلق بالمواشي والمنتجات الحرفية ولا سيما الأقمشة والصابون، وكانت تُصدَّر نحو أسواق عثمانية على وجه الخصوص ومنها مصر وباقي مقاطعات السلطنة. وقد لاحظ «كوينه» أنّ «القوافل التي كانت، مثلاً، تنقل القمح من حوران إلى بيروت أو إلى حيفا، كانت تتوالى على الدروب طوال أشهر»، وتمر بجبل عامل، وذلك في العقد الأخير من القرن التاسع عشر[١]. وكانت ترتاح أثناء سفرها في دساكر واقعة بين الداخل والساحل، قبل أن تصل إلى المرافئ. وكانت جميع الأعمال التجارية في هذه الدساكر قائمة على مرور هذه القوافل. كذلك كانت الأسواق الأسبوعية للقرى الواقعة على حدود جبل عامل عظيمة الحيوية: في الخيام ومرجعيون والعديسة وجباع ولا سيما في بنت جبيل التي كانت حقاً، باباً مفتوحاً على فلسطين، وكان سوق الخميس فيها أكبر سوق في جبل عامل. أما في الداخل فكانت هناك أسواق العباسية وجويا وتبنين، وأشهرها سوق النبطية، الذي كان يجمع خمسة آلاف شخص[٢].

كانت صيدا أكبر المدن حظاً من هذا الموقع المميّز: فقد كانت أولى أهراء دمشق وداخل البلاد،

---

١. مذكور في Wajih Kaoussarani, «Les mouvements socio-politiques au Liban, 1850-1920», thèse inédite de 3e cycle, EPHE-Paris I, 1974, t. I, p. 186

٢. أحمد رضا، «المتاولة والشيعة في جبل عامل». **العرفان** المجلد الثاني العدد ٧ ص٣٣٧ (تموز ١٩١٠). محسن الأمين، **خطط**، ص. ١٧٢-١٧٣. منذر جابر، «Pouvoir et sociétés»، ص٢٩٩.

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، حسبما يقول «ڤولناي»(٣). وكانت تعتبر المدينة الثانية بعد دمشق من الوجهة الإدارية والاقتصادية(٤). وكانت صور أقل حيوية من صيدا، نظراً لوضع مرفأها الأصعب، على أنها كانت تستقبل الكثير من البضائع. يقول «لورتيه»: «تصدر المدينة، كميات كبيرة من القطن والحرير والتبغ والحجارة البركانية المستعملة للطحن الآتية من حوران عبر وادي القاسمية الوعر»(٥). إلا أن هذين المرفأين استُبدلا شيئاً فشيئاً بمرفأ بيروت. الذي ابتدأ بتصدير البضائع الآتية من جبل لبنان على حساب طرابلس، بخاصة، وصيدا. وقد تسرعت هذه الحركة بعد أن افتتحت طريق العربات واصلةً دمشق ببيروت وذلك سنة ١٨٦٣. وقد أقامت هذه الطريق شركة فرنسية(٦). وفي سنة ١٨٩٥ تعززت الصلة بين المدينتين بخط لسكة الحديد أقامته شركة فرنسية أخرى. ثم امتدّ منذ سنة ١٩٠٢. إلى حمص فحلب فحوران(٧). كذلك فإن الشركة التي قامت بأعمال التأهيل في مرفأ بيروت، بين سنتي ١٨٩٠ و١٨٩٤، كانت فرنسية. وقد أصبح هذا المرفأ ضرورياً نظراً لحركة الملاحة الناشطة فيه(٨). وهكذا أصبحت بيروت، بمؤازرة رأس المال الأوروپي، مرفأ دمشق، وازدهرت تجارتها أكثر فأكثر، وازداد عدد سكانها. وبالمقابل خفت الحيوية في مرفأي صيدا وصور وكذلك حيوية الدساكر في داخل جبل عامل، وكانت إلى هذا الحين محطات على طرق القوافل. وهكذا فقدت صيدا من قوّة تجارتها، وأما صور، ولم يكن لها حيوية جارتها، فما عتّمت أن أصبحت دسكرة فقيرة حول مرفأ شبه مطمور بالرمال(٩).

وقد أدى هذا التقهقر إلى تسريع الهجرة، وكانت قد بدأت قبل ذلك، ليس إلى بيروت فحسب، وكان العامليون يشكلون أكثرية حمّالي مرفأها، بل إلى مدن أخرى في السلطنة، وكذلك إلى إفريقيا والعالم الجديد(١٠). وقد بدأت هذه الظاهرة قبيل بداية القرن واستمرت إلى الحرب العالمية

---

٣. Volney, **Voyage en Égypte et en Syrie**, p. 299

٤. كذلك كانت في الفترة السابقة بمقتضى ما يقوله أنطوان عبد النور. **Introduction**, P. 350

٥. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 123

٦. Dominique Chevallier, «Lyon et la Syrie en 1919», in **Villes et travail en Syrie du XIXe au XXe siècle**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, p. 43-44

٧. Dominique Chevallier, **Villes et travail**, p. 156

٨. Dominique Chevallier, **La société du Mont-Liban**, p. 293

٩. René Dussaud, **Topographie historique de la Syrie antique et médiévale**, Paul Geuthner, Paris, 1927, p. 18

١٠. لم تكن ظاهرة الهجرة خاصة بجبل عامل بل كانت تطال بلاد الشام، ولا سيما منها لبنان وسوريا الحديثة. وكانت موضوع أبحاث كثيرة قامت حول المجتمعات المشرقية التي استقرت في المهجر. بالامكان الرجوع إلى كتاب ألّف تحت إشراف البرت حوراني ونديم شحادة حول هذه المسألة: Albert Hourani et Nadim Shehadi, **The Lebanese in the World**, A Century of Emigration, Centre for Lebanese Studies & I. B. Tauris, Londres, 1992, p. 741. اما فيما يتعلق بأثر هذه الهجرة على بلاد المنشأ، فانظر أعمال بطرس لبكي «L'émigration libanaise en fin de période ottomane (1850-1914)», **Hannon**, XIX (1987) et «L'émigration libanaise sous le mandat français», **Hannon**, XVII (1982-84). وحول حالة دسكرة عاملية أنظر أحمد بيضون: **بنت جبيل - ميتشيغان، رحلة**، الدار العربية للدراسات والتوثيق والنشر، بيروت، ١٩٨٩.

الأولى. ويشير أحمد رضا إلى عامل آخر كان يدفع بالمزارعين العامليين إلى ترك أوطانهم وهو: شركة حصر التبغ التي أقامها العثمانيون سنة ١٨٨٣. يقول، إنه منذ أن استتب السلام في البلاد على عهد إبراهيم باشا ازدهر سوق التبغ وفتحت أبواب التجارة ولا سيما على مصر، فجاء ذلك ضربة قاسية لاقتصاد البلاد. ولم يمض عشرة أعوام على إنشاء هذه الشركة حتى تخلى مزارعو التبغ عن هذه الزراعة وباعوا أراضيهم لتجار المدن وتركوا أوطانهم(١١).

وعلى هذا فإن جبل عامل لم يستفدْ من تنامي طرق المواصلات ولا من تطور التبادل [التجاري] الحاصل من تغلغل الأوروپيين في هذَه البلاد؛ خلافاً لجاره جبل لبنان. كذلك فإنه لم يُدْفَع به، مثل جاره، إلى خضم الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ولم يشهد التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكبرى التي شهدها جبل لبنان. وكان إذا أصابه من هذه التحولات نصيب، فإنما يكون ذلك بطريق غير مباشر وتكون نتائجه سلبية في أغلب الأحيان. فالزراعة في جبل عامل، وكانت إمكاناتها غنية نسبياً، غدتْ مرتبطة باقتصاد السوق الذي فرض عليها زراعات جديدة: فبدأت زراعة الحبوب تستبدل شيئاً فشيئاً بالتبغ. وبدأ المزارعون بالاستدانة من تجار ووسطاء آخرين آتين من الشمال. وفيما كان رأس المال البيروتي يحقق الأرباح من تجارته العاملية، كان يعيد استثمار هذا المال في إنشاء المعامل في جبل لبنان، ولم يكن في جبل عامل لا تراكم في رأس المال ولا استثمار في الصناعات الحرفية: وأما الموارد المالية فكانت تستعمل في شراء الأرض وكذلك الأموال التي كان يرسلها المهاجرون(١٢). ولم تدخل الآلات ذات المحركات إلا في مجال واحد، وهو طحن القمح؛ حينما استورد أحد العامليين، سنة ١٨٩٩، بمساعدة شريك بيروتي، مطحنة وبدأ بتشغيلها(١٣).

وهكذا اتسعت الهوة بين جبل عامل وجبل لبنان، وقد أصاب هذا الأخير وقع التمدن الأوروپي وشهد تطوراً اقتصادياً متدرجاً(١٤). ويمكن، في المقابل أن نقيم مقارنة بين جبل عامل وعكار، وهو منَطقة زراعية شمالي جبل لبنان، [يتصل] بطرابلس أكبر مدن الشمال على الساحل. أصيبت منطقة عكار بتقهقر يشابه التقهقر الذي أصاب جبل عامل؛ فَخَفَّت الحركة في مرفأ طرابلس وتحول التبادل التجاري بين طرابلس وحمص وحلب، إلى بيروت. كذلك فإن سلطات الانتداب الفرنسي ضمّت هاتين المنطقتين ومعهما البقاع، إلى جبل لبنان سنة ١٩٢٠، وذلك للتعويض عن نقص القمح فيه. وختاماً فإن بين عكار وجبل عامل قواسم مشتركة فيما يتعلق

---

١١. أحمد رضا، «المتاولة والشيعة في جبل عامل» ص٣٣٥-٣٣٦.

١٢. يوضح منذر جابر في هذا الوضع في أطروحته «Pouvoir et société», p. 233 sq

١٣. المرجع السابق ص٢٤١-٢٤٥. ويشير المؤلف إلى أن ربح العاملي من هذه المطحنة كان أقل بكثير من ربح البيروتي.

١٤. يعالج «دومينيك شوفالييه» في أعماله كلّ هذه المواضيع معالجة موسّعة.

بتركيب المجتمع ونظام حركته[١٥].

II– الائتلاف والاختلاف في المجتمع

إن التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي حصلت خلال الفترة الطويلة التي تتناولها دراستنا لم يرافقها إلا تغيير بسيط في بنية هذا المجتمع الأبوي ذي التدرج الصارم. فقد كان الزعماء يحتلون قمة الهرم، وكانوا الرؤساء السياسيين، وكانوا يستمدون سلطتهم من موقعهم باعتبارهم عملاء الباب العالي في جمع الضرائب، وكانوا يحكمون مقاطعات تتراوح بين الكبيرة والصغيرة. وقد استعمل بعض المؤرخين [الفرنسيين] كلمة «اقطاعي» (féodal) للاشارة إلى هؤلاء الزعماء، وما زالوا يستعملونه مقارنة له بالنظام الذي ساد في فرنسا في القرون الوسطى وذلك بالمعنى الشائع لهذه الكلمة. ولسنا بصدد الدخول هنا في الجدل الذي قام وما زال قائماً حول هذه الكلمة، بل سنكتفي بكلمة الزعيم[١٦]. وكان الزعماء، بالاضافة إلى الدور المهيمن في هذه الفترة على جبل عامل، يقيمون علاقات مميزة بالعلماء. ولذلك فإن هؤلاء الزعماء والوافدين الجدد الذين انضموا إليهم، بفضل الإصلاحات التي قامت بها الإدارة العثمانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وسمتها بـ«التنظيمات»، سوف نخصهم بملاحظات مفصلة.

وكان العلماء، وهم المقربون من الزعماء، يتمتعون بالهيبة والسلطة اللتين كان يفرضهما علمهم ومركزهم الديني. وكانوا يشكلون جماعة ذات وضع مميز سنبحثه بحثاً مطولاً.

ويأتي التجار من بعدهما، وقد عظم شأنهم ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر إذ بدأوا بفرض أنفسهم شيئاً فشيئاً باعتبارهم الوسطاء، مع العلم أن الفلاحين فيما مضى كانوا يبيعون غلالهم

---

١٥ . فيما يتعلق بمنطقة عكار أنظر Michael Gilsenan, **Lords of the Lebanese Marches : violence and narrative in an Arab society**, I.B. Tauris, Londres, 1996, p. 377

١٦ . نذكر هنا أن «ماكس فيبر» نفسه قد ساهم في هذا الجدل في **Economie et Société** وقد ميز بين إقطاع الحمى وإقطاع المنفعة المشروطة بأسباب ضريبية، ونجد نموذجه في الشرق الأوسط الاسلامي. أنظر الجزء الأول منه ص٣٤١ وما بعدها. وحول تطورات هذا الجدل بين المتخصصين بالشرق الأوسط أنظر: Arnold Hottinger, «Zu'amā' in Historical perspective», in **Politics in Lebanon**, Leonard Binder éd., John Wiley, New York, 1966, p. 85-105. Albert Hourani, «Ideologies of the Mountain and the City», in **Essays on the Crisis in Lebanon**, Roger Owen, éd. Ithaca Press, Londres, 1976, p. 33-41. Michael Gilsenan, «A Modern Feudality ? Land and Labour in North Lebanon, 1858-1950», in **Land Tenure and Social Transformations in the Middle East**, Tarif Khalidi éd., AUB, Beyrouth, 1984, p. 449-463. Claude Cahen, «Au seuil de la 3e année : Réflexions sur l'usage du mot "féodalité", à propos d'un livre récent», **JESHO**, III/1, 1960, p. 3-20. Jean-Louis Bacqué-Grammont, «Remarques sur le mot "féodalité" et quelques réalités du monde ottoman», **Res Orientales VI : Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen**, 1994, p. 217-222 وأخيراً الكتاب المذكور في الهامش السابق (١٥) ص٨٣–٨٤.

بأنفسهم في الأسواق. هذا وكان تجار الحبوب أو تجار المواشي لا يترددون في ممارسة الربا، إضافة إلى دورهم في الوساطة، مما زاد في تعلق مصير الفلاحين بهم. وقد ساعدت هذه الظواهر في تقهقر الاقتصاد الحياتي في جبل عامل لصالح اقتصاد السوق الذي بدأ بالظهور شيئاً فشيئاً في الشرق الأوسط وذلك بتأثير الضغط الأوروبي. ولقد قاد نشاط تجار الدساكر والمرافئ العاملية إلى إقامة صلات عديدة بتجار مدن الداخل: اقتصادية وإجتماعية ومصاهرة، وذلك نظراً لموقع جبل عامل الوسيط الذي ذكرناه سابقاً. وقد لعب تجار صيدا من السنة، من بين هؤلاء جميعاً، دوراً محورياً بارزاً، إذ كان من الأسهل عليهم بالنسبة إلى شيعة الدساكر الداخلية، أن يقيموا صلات وثيقة بالبرجوازية السنية في هذه المدن[١٧]. وقد كانت صلات المصاهرة بين صيدا ودمشق كثيرة إلى درجة أن الكثير من الأسر كانت موزعة بين هاتين العاصمتين[١٨]. وكان هؤلاء التجار يرسلون أولادهم للدراسة في مدارس اسطنبول التي كانت تهيئ طلابها لملء وظائف الدولة. وقد ساهم هذا في تثبيت دور التجار وفرض أنفسهم باعتبارهم الجماعة الأكثر استشرافاً للتحولات والأفكار الآتية من الخارج. وفي موازاة ذلك سوف نشرح لاحقاً كيف أن بعضهم استطاعوا استملاك أرض بفضل [قانون] التنظيمات: فقوي موقعهم الاجتماعي داخل جبل عامل، على رغم صيحات الاستهجان التي أطلقها الزعماء، نظراً للتنافس المباشر الحاصل بينهما.

الفلاحون

يقول «ميخائيل جلسنان» عن فلاحي عكار: «إن تعيين هوية الفلاح بما هو كذلك، يكون في تصنيف موقعي يشير إلى أن هذا الشخص قد ولد في الطبقة الاجتماعية الأدنى، ولا يكون في وصف مهنته»، ويتابع قائلاً إن البكوات (مقابل الزعماء) يعتبرون الفلاحين أدوات بسيطة في نظام سيطرتهم[١٩]. وقد كان وضع المزارعين في جبل عامل مطابقاً لذلك. وكان الأدباء العامليون أنفسهم يرعون مثل هذه الأفكار حول مزارعي منطقتهم، ويشهد بذلك هذا المقطع من مقالة كتبها سليمان ظاهر سنة ١٩٢٠.

«وأمّا مقام الفلاح والفلاحة عندنا فلا يفضل فلاحنا في هذا العصر فلاحنا القديم حيث هو وفلاحته محتقران وبلاد الفلاحة لم تزل على ما وصفها شاعرنا العربي أبو تمّام الطائي:

---

١٧ . لم يكن هذا الدور المحوري جديداً بمقتضى ما يقوله أنطوان عبد النور: «أعادت السلطات المملوكية إسكان صيدا بجماعة من السنة، بعد أن دمرها الصليبيون تدميراً كاملاً، ليكونوا ثغراً للدولة في بلاد متعددة الأديان يسكنها الشيعة والدروز والموارنة». **Introduction**, p. 350.

١٨ . المرجع السابق ص ٣٥٤. يدعم أنطوان عبد النور صحة رأيه بأمثلة من أسر البزري وحمّود والصلح.

١٩ . **The Lords of the Lebanese Marches**, p. 18.

بلد الفلاحة لو أتاها جرولٌ أعني الحطيئةَ لاغتدى حرّاثا»(٢٠).

ويظهر معنى هذا البيت ووقعه واضحين إذا ما علمنا أن جرول بن أوس الملقب بالحطيئة(٢١) يمثل نموذج الشخصية المحتقرة، لأنه اشتهر بخسته وبخله الذي كان مضرب المثل، وجشعه ولؤمه، وباختصار فإنه لا يتحول إلى الفلاحة إلا من يكون وضيعاً كالحطيئة.

كان الفلاحون يقضون عمرهم في العمل، وكان طعامهم يقتصر على الخبز والبصل، نظراً لما كان يثقل كاهلهم من الضرائب والديون. وكانوا يمثلون الأكثرية الخرساء الأميّة في جبل عامل. وقد وصف الدكتور «لورتيه»، أثناء إقامته في المنطقة في العقد الثامن من القرن التاسع عشر، تأثره لحالهم قائلاً: إن «المتاولة المساكين، كغيرهم من الأجناس القريبة منهم، كانوا يرزحون تحت ثقل الضرائب التي غالباً ما كانت تجمع بوحشية مثيرة للاشمئزاز»(٢٢). وفي الواقع كان الفلاحون العامليون يخضعون للوركو والأعشار، فكانوا يدفعون ضرائب أكثر مما عليهم؛ وذلك تبعاً للنظام السائد في عهد العثمانيين والذي يصفه «وولريس»: فقد كانت القرى التابعة للمنطقة نفسها، حسب قوله، لا تدفع الضريبة نفسها، لأن ما كان منها تابعاً للملاكين الكبار كان يعفى من دفع بعض الضرائب بفضل تأثير هؤلاء على الموظفين ومخالطتهم لعملاء جمع الضرائب. بالمقابل، فإن قرى المزارعين الصغار فاقدي الحيلة، كانت تدفع ضريبة أكثر مما يتوجب عليها. وكان مثل هذا الظلم يقع أيضاً داخل كل قرية، وكان التعسف يصل إلى أقصاه حين يكون جامع الأعشار من وجهاء القرية نفسها(٢٣). ويروي «لورتيه» أن جامعي الضرائب كانوا يحصلون، بدلاً من الأعشار، مبالغ قد تصل إلى نصف قيمة المحصول. وفي هذه الحالة، كان على الفلاح الذي لا يملك المبلغ نقداً أن يرهن جزءاً من محصوله القادم: «فلا يُترك للمزارع إلا الكفاف حتى لا يموت جوعاً...» كما يقول «لورتيه»(٢٤).

وكان الفلاحون الذين لا يملكون أرضاً، هم الأكثر حرماناً، وكانوا قبل الاصلاحات العثمانية، يزرعون أرض الأمير وأصبحوا يزرعون أرض الزعماء بعد الإصلاحات. وكان الملاكون الصغار، ولو أنهم أوفر حظاً من أولئك، يعيشون من مدخول محاصيلهم الآتية بدلاً من محاصيل السنة، لأنهم كانوا يستدينون عليها؛ وكان البعض منهم يتحول إلى مكاري ينقل البضائع على البغال إلى

٢٠. سليمان ظاهر، «جبل عامل والفلاّح والفلاحة»، **البيان**، بيروت، العدد ٤١١، في ١٦/٨/١٩٢٠، الصفحات غير مرقمة.

٢١. حول هذا الشاعر المعاصر للنبي انظر: **EI2**/III/662-663

٢٢. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 134. لا بد من التذكير هنا أن «لورتيه» إنما كان يستنكر «وحشية الأتراك المنكرة» في مواجهة هؤلاء الفلاحين، وذلك لأنه كان يريد ان يثير همّة أوروبا للتدخل، فتحسن معاملة الفلاحين وتستغل المنطقة اقتصادياً خير استغلال.

٢٣. Jacques Weulersse, **Paysans de Syrie et du Proche-Orient**, Gallimard, Paris, 1946, p. 195

٢٤. **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 137

الأسواق، لكي يتخلص من هذا الوضع. وأما زعماء القرى فكانوا من أغنياء الفلاحين يعمل الآخرون لحسابهم وكانوا الوسطاء بينهم وبين جامعي الضرائب وموظفي الدولة(٢٥).

وتبقى هذه اللوحة ناقصة إن لم نذكر الحرفيين وبعض صيادي الساحل وكل من كان يعمل في مهن صغرى في الدساكر والمرافئ. وكان هؤلاء بالإضافة إلى الفلاحين، يؤلفون عامة الناس. أما الخاصة المتميزة عنهم، فكانت تتألف من الأعيان ورجال الدين.

وهذا مقطع من سيرة محسن الأمين يذكر فيه الحواجز القائمة في الصلات الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر: «... حضرنا إلى صيدا ونزلنا في دار الحاج حسن عسيران مدّة إقامتنا هناك. وكانت داره مُعدّة لنزول كلّ غريب. وفيها مكانان أحدهما لنزول الفلاحين والآخر لنزول العلماء والوجهاء والأشراف. وكان يقريهم جميعاً أيام كانت حالته المالية متّسعة. فلمّا ضاقت كان يقتصر في القرى على بعض الطبقات العالية»(٢٦).

وهذا يعني أن عادة الضيافة والكرم كانت تختلف بحسب المضيف: تبعاً لقواعد تجنب الاختلاط؛ فلا يجلس رجال من أوضاع اجتماعية مختلفة، في قاعة واحدة؛ وكانت الأولوية لذوي المرتبة العالية.

الحواجز الطائفية

كان نوع آخر من التفرقة الطائفية والمذهبية يسري في المجتمع: بين مسلمين ومسيحيين وبين شيعة وسنة، ولما قام «إيميري بيترز» عالم الأنتروبولوجيا باستقصاء في قرية جبع أوائل العقد السادس من القرن العشرين، وضع تصنيفاً اجتماعياً يمكن وصفه بالمفاجئ على الأقل؛ فقد قسم المجتمع فيها إلى أربع مجموعات: الأسر العلمية، التجار، الفلاحون، المسيحيون(٢٧). ثم إنه

٢٥. Mounzer Jaber, **Pouvoir et société**, p. 261

٢٦. (ملاحظة المترجم) تستشهد المؤلفة بالترجمة التي قمت بها وإياها لسيرة محسن الأمين وصدرت عن المعهد الفرنسي في دمشق: Muḥsin al-Amīn, **Autobiographie d'un clerc chiite du Ğabal 'Āmil**, traduction et annotations par Sabrina Mervin et Haïtham al-Amin, IFEAD, Damas, 1998, p. 87 وقد أصدرنا النص العربي بعد ذلك محققاً مشروحاً تحت عنوان: **سيرة السيد محسن الأمين**، تحقيق وشرح هيثم الأمين وصابرينا ميرڤان، شركة رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، شباط/ فبراير، ٢٠٠٠. والاستشهاد هذا يقع في الصفحة ٧٨ من هذه الطبعة ولسوف نحيل إليها في باقي هوامش هذا الكتاب مختصرة بـسيرته. (انتهت ملاحظة المترجم). ضمّن محسن الأمين سيرته هذه الجزء الأربعين من كتابه أعيان الشيعة؛ انظر الأعيان المجلد العاشر ص ٣٣٣ - ٣٧٣. ثم قام ابنه حسن الأمين بعد وفاته بنشر هذه السيرة وقد أضاف إليها شهادات لشخصيات عرفوه، تحت عنوان، **الإمام السيد محسن الأمين، سيرته بقلمه وأقلام آخرين**. ولم نأخذ في الترجمة الفرنسية إلا بنص محسن الأمين. أما نصوص المؤلفين الآخرين فنرجع إليها في الكتاب العربي: **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**.

٢٧. Emrys Lloyd Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village», in **Mediterranean Countrymen**, dir. Julian Pitt-Rivers, Mouton, Paris-La Haye, 1963, p. 167

راجع حكمه هذا واختار التقسيم الأنسب لاعتبارات اختصاصه، فقسم سكان جبع إلى ثلاث مجموعات: الأرستقراطيون، التجار، الطبقة العاملة الزراعية(٢٨). فما الذي دفع «پيترز» هذا إلى وضع فئات اجتماعية وجماعة طائفية على الصعيد نفسه؟(٢٩).

من البديهي أن يكون للمسيحيين، في منطقة غالبية سكانها شيعة، موقع هامشي، أكان ذلك داخل القرى المختلطة مثل جبع حيث تعيش مجموعة صغيرة من المسيحيين، أو في قرى مسيحية بحتة، وهذا ما كان يحدد صلتهم - أو بالأحرى فقدان صلتهم - بالقرى الشيعية. ولم يفت «رينان» قبل ذلك، أن يلاحظ هذه اللامبالاة المتبادلة [بين الطائفتين]. يقول: « ... هذا هو جدار الفرقة الذي يفصل بين الأجناس في هذه البلاد التعيسة. فإن قرى المتاولة، الواقعة على بعد خطوات من قراهم، كانت بالنسبة إليهم أرضاً مجهولة»(٣٠). كذلك فإن الدكتور «لورتيه» لاحظ أن السكان من طوائف مختلفة لم يكونوا يتخالطون، بل لم يكن الواحد منهم يعرف الآخر على الرغم من أنه لا يفصل بين القرية والقرية إلا بضع كيلومترات(٣١).

وفي صور كانت كل طائفة تسكن في حيّ لا لبس في حدوده، ويشير ضابط فرنسي في تقرير حُرّر نهاية سنة ١٩١٨ إلى الصراع الديني الذي كان قائماً فيها في العهد التركي، منوهاً ببداية تحسن في الوضع(٣٢). يقول: «مدينة صور مقسومة قسمين: يسكن المسيحيون جهة والمسلمون جهة أخرى: فيهم $\frac{٥}{٦}$ متاولة و $\frac{١}{٦}$ سنة. والحاجز الذي يفصل بين الحيين وهمي ولكنّ تخطيه مستحيل. ولا يغامر المسيحي في دخول القسم المخصص للمسلمين. ومن الملاحظ أن السنّة كانوا أكثر تساهلاً بقليل ...(٣٣)». وبحسب هذا الضابط، فإن الشيعة استفادوا من موقع السلطة الذي اكتسبوه في المدينة وفي مجمل القضاء. ولا بد من التذكير بأنهم كانوا يشكلون الأكثرية في صور وأن جماعة المسيحيين كانت الثانية بعدهم، أما في صيدا فكان المسيحيون أقلية في وجه السنة(٣٤). ولكنْ نظراً لانفتاح صيدا على الخارج كانت التفرقة فيها أقل حدة. وقد لاحظ محمد بهجت ومحمد رفيق

٢٨. «Shifts in Power in a Lebanese Village», in **Rural Politics and Social Changes in the Middle East**, dir. Richard Antoun et Ilya Harik, University of Indiana Press, Londres Bloomington, 1972, p. 166.

٢٩. يقول پيترز «إن صلتهم بالشيعة تكشف عن مسائل مثيرة للاهتمام مثلاً: يقوم حاجز له أثر في منع حضورهم في عدد من المجالات» أنظر Emrys Lloyd Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village», p. 170

٣٠. Ernest Renan, **Mission de Phénicie**, Imprimerie Nationale, Paris, 1874, p. 633

٣١. Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 116

٣٢. وهذا اعتبار متفائل من قبله، فقد تجابه المسيحيون والمسلمون في صور سنة ١٩٢٠. أنظر لاحقاً الفصل الثامن: «حالة الحرب» وما بعدها.

٣٣. تقرير الملازم «غريزوني» Rapport du lieutennt Grisoni, Tyr, 14/12/18. SHAT, carton 4H13, sous dossier Tyr (nov. 1918-nov. 1919)

٣٤. بحسب إحصاء سنة ١٩٣٢م، كان عدد سكان صور ٥٥٨٨ نسمة، ثلاثة آلاف منهم شيعة. وكان عدد سكان قضاء صور ٤٩٣٠١ نسمة، ٤١٠٨٩ منهم شيعة. أنظر: **العرفان** المجلد السابع والعشرين العدد التاسع ص٦٤٩-٦٥١. وكان عدد سكان صيدا ١٢٣٥٤، ٨٣٦ منهم شيعة. وكان عدد سكان قضاء صيدا ٥٣٩٢١ نسمة، ٣٣٩٤٢ منهم شيعة.

التميمي، اذ كلفتهما الإدارة العثمانية بصياغة تقرير حول ولاية بيروت، أن لا فرق بين السنّة والشيعة والمسيحيين في صيدا، وأن التفاهم بين أفراد الطوائف قائم إلا أنه مختل بين أفراد الطائفة الواحدة(٣٥). إلا أن الأمر يختلف في المدن والدساكر الكبيرة الأخرى التي يتألف سكانها في معظمهم من طائفة واحدة، فقد كانت التفرقة فيها أوضح: فالنبطية كانت للشيعة وكذلك بنت جبيل أما مرجعيون وجزين فكانتا للمسيحيين.

ومن الملفت للنظر أن يجيب أحد الأدباء العامليين عن مساءلة التميمي حول هذا الموضوع بقوله إن ترابط المتاولة روحاً وجسداً لا يقوم على العصبية القومية بل على العصبية الدينية(٣٦). وبالفعل كان المتاولة يتقوقعون داخل السلطنة العثمانية ذات الهيمنة السنية. وذلك لأنهم كانوا يعيشون في منطقة زراعية بعيدة عن مراكز القرار، من جهة، ولأنهم كانوا، باعتبارهم من الشيعة، يشكلون الأقلية، فيُمنعون من إقامة بعض الشعائر العامة كالاحتفال بيوم عاشوراء، من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أن الشيعة عموماً، وليس في جبل عامل فحسب، كانوا يخضعون لقواعد دينية صارمة فيما يتعلق بنقاء طقوسهم. فكل الرحالة الذين مروا بجبل عامل شهدوا على تشددهم في هذا الأمر، وعجبوا من رؤيتهم للمتاولة وهم يكسرون الوعاء الذي شرب منه مسيحي أو لا يأكلون من طعام مسه مسيحي أو أنهم كانوا يتغرغرون بالماء طويلاً بعد أن يأكلوه(٣٧).

وقد اعتبر المستشار الإداري الفرنسي، المقيم في جنوب لبنان في العقد الرابع من القرن العشرين، أن الأحكام المسبقة والممارسات البالية والعادات القديمة كانت لا تزال متأصلة عند شيعة جبل عامل، ولاسيما في المنطقة الواقعة جنوبي الليطاني، وهم، بحسب ما يقول، «أكثر فظاظة وأكثر همجية» ممن هم شمالي النهر، حيث كان السكان يحتكون في استمرار بالساحل بفضل الطريق التي تصل مرجعيون بصيدا. كذلك كان يعتقد بأن شيعة جبل عامل يشكلون، هم وبعض العشائر النصيرية، «التجمع الديني الأكثر بدائية في الأراضي الخاضعة للانتداب»(٣٨).

لم يعرف جبل عامل التقلبات التي سرّعت التطور في جبل لبنان. إلا أنه شهد تحسناً في ظروف الحياة ناتجاً من نمو عام في هذا الجزء من العالم، مما أدى إلى نشوء حاجات جديدة ونشّط

٣٥. محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، المجلد الأول: **الجنوب**. مطبعة الإقبال، بيروت، ١٣٣٣هـ، ١٣٣٥ هـ(١٩١٤ - ١٩١٦) ص٣١١-٣١٣. ولعلنا نشك في أن هذين المؤلفين يحبذان محو الخلافات الطائفية، فهما لم يلاحظا ذلك إلا في صيدا.

٣٦. المرجع السابق ٣٢٠.

٣٧. يعبر جميع الرحالة عن شعورهم بالإهانة من هذه التصرفات ومنهم «ڤيتال كوينه» الذي يقول: «إن الملاحظ لدى المتاولة هو عدم تسامحهم واحتقارهم الشديد لكل من لا ينتمي إلى مذهبهم، ولاسيما المسيحيين منهم. وهم، بخلاف عادات الضيافة المشرقية عامة، يرفضون الجلوس إلى مائدة واحدة مع من لا يشاركهم معتقداتهم، ويعتبرون أن أدنى احتكاك بهم نجاسة ...» **Syrie, Liban et Palestine**, p. 15

٣٨. Note de Pechkoff: les Chiites (1932 ?), MAE, carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite

التجارة(٣٩). وإنه لمن باب التشويه أن نصوّر هذا المجتمع على أنه متحجر كلياً، فيكفي أن نلاحظ التغيرات التي أثارتها الإصلاحات العثمانية، منذ أواخر القرن التاسع عشر، حتى نتبين أن جبل عامل قد شارك، ولو من بعيد، في حركة عامة كانت تهزّ المنطقة.

III- أثر الاصلاحات العثمانية

إن «التنظيمات» التي بوشر بها سنة ١٨٣٩ تبعاً لـ«خط شريف كلهانه»، كانت تهدف الى إقامة مراقبة مباشرة من قبل الإدارة المركزية على ولايات السلطنة العثمانية(٤٠). ولما وضع القانون العقاري الجديد سنة ١٨٥٨ كان الهدف منه أن يربط الفلاح بالأرض التي يعمل فيها، من جهة، وأن يسهل عمليات التبادل التجاري، من جهة أخرى. وبالفعل فقد «ضاق الفارق بين حيازة الأرض وإطلاق اليد في استعمالها وبين الملكية حتى التماهي»، وذلك بفضل هذه الترتيبات ولو أن الأرض بقيت نظرياً ملكاً للدولة العثمانية(٤١). وقد نتج عن القانون العقاري، الذي بُدئ بتنفيذه في جبل عامل في العقد الثامن من القرن التاسع عشر(٤٢)، توزيع جديد للأراضي. إلا أن النتيجة المرجوة من هذا القانون لم تتحقق لا في جبل عامل ولا في غيره، نظراً لاستبعاد الفلاحين إما من قبل الملتزمين، وهم عملاء الدولة في جمع الضرائب، أو من قبل الزعماء. فقد تردد الفلاحون في تسجيل الأرض بأسمائهم، خوفاً من دفع المزيد من الضرائب أو من أن يكونوا عرضة للإحصاء المؤدي إلى التجنيد الإجباري. ولم يعدم الأعيان الوسيلة في الضغط، من جهتهم، على الفلاحين لإقناعهم بالتخلي لهم عن حقهم(٤٣). متوسلين لذلك التعويضات وبعض المكافآت الأخرى، وكانوا على اتفاق والموظفين المسؤولين عن تسجيل العقارات ذوي المعاشات الزهيدة.

وكانت النتيجة أن تركزت الملكية في أيدي حفنة من المتمولين، لا ينتمون الى أعيان الريف من الأسر العاملية القديمة سليلة الاقطاع فحسب، بل أيضاً من برجوازيي صيدا وبيروت الذين وجدوا بذلك موطئ قدم في الريف العاملي.

---

٣٩. أحمد رضا، «المتاولة والشيعة في جبل عامل»، **العرفان** المجلد الثاني العدد السابع ص٣٣٧ (تموز ١٩١٠).

٤٠. «خط شريف كلهانه» مرسوم همايوني أصدره السلطان عبد المجيد سنة ١٨٣٩ كان بداية الإصلاح المعروف بالتنظيمات. للتوسع في موضوع الإصلاحات أنظر Paul Dumont, «La période des Tanzîmât (1849-1878)», in Robert Mantran, **Histoire de l'Empire ottoman**, Paris, 1990

٤١. Dominique Chevallier, **La société du Mont-Liban**, p. 81

٤٢. Tarif Khalidi, «Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», in **Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939**, Marwan Buheiry éd., American University of Beyrouth, 1981, p. 121

٤٣. وذلك بالتهديد والتزوير وشراء الأرض من الولاة الأتراك الخ ... ولمزيد من التفاصيل أنظر: Mounzer Jaber, «Pouvoir et société», p. 195-198

أضف إلى ذلك أن بعض تجار المدن والدساكر(٤٤) قد انقلبوا، بفضل «التنظيمات» إلى ملتزمي جمع الضريبة، في حين أن بعضهم الآخر تحولوا إلى موظفين في إدارات الدولة فأوكل إليهم وضع الإصلاحات موضع التنفيذ، فهيأوا لأنفسهم موقعاً مختاراً سهّل لهم الوصول إلى الملكية فامتلكوا الأرض وارتفعوا إلى رتبة الزعماء. وسمي هؤلاء المتمولون الجدد الذين ظهروا في أواخر القرن التاسع عشر بالوجهاء(٤٥).

لقد أحدثت «التنظيمات» إذن، تحولات اجتماعية اقتصادية، ولاسيما فيما يختص بظهور فئة اجتماعية جديدة سوف يكون لها دور ريادي في الحياة السياسية، في هذه المنطقة.

كذلك فإن التجنيد أصبح إجبارياً لأتباع الدولة من المسلمين، فأدى هذا التدبير إلى اضطراب عميق في المجتمع. وبالفعل فقد كان التجنيد الإجباري المشار إليه يسمح بتجييش الرجال خلال سنوات طوال(٤٦) ويقتلعهم من أسرهم وأعمالهم ويرسلهم إلى ولايات بعيدة حيث كانوا يكتشفون عالماً آخر، ويخضعون للنظام العسكري ويتعرضون للمخاطر. وكان الفلاح البسيط منهم مَنْ يخرج القدر اسمه في القرعة(٤٧) لا يملك الوسيلة لتجنب التجنيد الإجباري. فقد كان عليه إما أن يدفع للدولة مبلغاً لا طاقة له بدفعه، أو أن يرسل محلّه شخصاً يدفع له أجر هذه «الخدمة»(٤٨). وكان طلاب العلوم الدينية مستثنين من الخدمة العسكرية إلا أن الشيعة منهم كانوا يلاقون صعوبات في الاعتراف بهم على أنهم من هؤلاء الطلاب، وسوف نتكلم في ذلك لاحقاً.

وقد انتهى الأمر [بالدولة] أنْ وضعت تقسيمات إدارية جديدة. ففي أثناء إعادة ترتيب الولايات سنة ١٨٦٤ إثر أحداث سنة ١٨٦٠ تعلق جبل عامل بولاية سوريا. ثم استحدثت ولاية بيروت سنة ١٨٨٨ وكانت تتصل مباشرة بوزارة الداخلية ويديرها موظفون مدنيون وعسكريون. وكانت هذه الولاية مؤلفة من خمسة سناجق بما فيها سنجق بيروت(٤٩)، وكان يقسم إلى أربعة أقضية: بيروت، صيدا، صور، مرجعيون. وبذلك يكون جبل عامل قد ألحق بسنجق بيروت. وأما المناطق الأخرى

---

٤٤. بحسب طريف الخالدي كان معظم هؤلاء من تجار الحبوب. أنظر «Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», p.121

٤٥. ذكر طريف الخالدي هذه الفئة في مقالته السابقة الذكر. أنظر المرجع السابق.

٤٦. كانت مدة الخدمة العسكرية عشرين سنة: تسع منها في الجيش النظامي ثلثها في الخدمة الفعلية وثلثاها في الاحتياط العامل، وتسع منها في الاحتياط واثنتان في الجيش الاقليمي. أنظر George Young, **Corps de droit ottoman**, Clarendon Press, Oxford, 1905, vol. II, p. 396

٤٧. كان المجندون يخضعون للقرعة كل سنة من قبل عملاء التجنيد.

٤٨. كان المبلغ المدفوع سنة ١٨٦٩، خمسين مجيدية ذهباً او ٢٥٠ ريالاً. وقد شُرّع منذ تلك السنة إرسال من يحل محل المطلوب إلى الجندية. وكانت تفاصيل هذه المساومات تتم في المحكمة. أنظر: خليل محمد اسماعيل، **تاريخ جبل عامل الاجتماعي ما بين ١٨٦٠ و١٩٢٠**، ماجستير في التاريخ، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٦ ص٧٥.

٤٩. السناجق الأربعة هي: عكا، طرابلس، اللاذقية، نابلس. أنظر عبد العزيز عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، ١٨٦٤-١٩١٤**، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ص٧٢-٧٣.

التي ستلحق بجبل لبنان سنة ١٩٢٠ لتؤلف لبنان الكبير ثم الجمهورية اللبنانية، فقد كانت حينها متضمنة في ولاية سوريا. فالبقاع والسفح الغربي لسلسلة جبال لبنان الشرقية كانا في قضاء بعلبك، كذلك قضاءا راشيا وحاصبيا. أما عكار في الشمال فقد كان في سنجق طرابلس(٥٠).

وقد استقر الموظفون في جبل عامل باستقرار الإدارة العثمانية الجديدة، فأصبحوا مع الزمن عُمد الحياة السياسية والاجتماعية فيه. وكان بينهم، من جهة، الزعماء المتنورون الذين عرفوا كيف يتكيفون فثبتوا سلطتهم، إضافة إلى التجار المتحدرين مثلهم من قلب جبل عامل، ومن جهة أخرى، البورجوازيون المتحدرون من أطراف الجبل. وكان من البديهي أن يتواجه هذان الفريقان، أما أبرز ممثليهما فكانا كامل الأسعد (ت ١٩٢٤) ورضا الصلح (ت ١٩٣٥).

VI – زعماء تقليديون ووجهاء جدد

كان الزعماء يهيمنون على الإقطاع القديم، أي أنهم كانوا يفيدون من محاصيل مجموعة من القرى بل من مقاطعة بكاملها. وكان السلطان يظهر سيادته المطلقة عبر أُسر ينيط بها جزءاً من سلطانه، وكان إمكان خلعها وارداً. وكان بإمكان هذه الأسر، باعتبارها مسؤولة عن خزانة الدولة، أن ترسي دعائم فضلها على المزارعين، فتزداد ثراءً على ما كانت عليه من حياة البطالة. وكانت بلاد بشارة كلها، وهي الجزء الجنوبي من جبل عامل، خاضعة لآل الصغير منذ القرن السابع عشر الميلادي بلا انقطاع(٥١)، أما شمالي البلاد فقد كان أربعة أقسام خاضعة لأسر مختلفة(٥٢).

«وكان آل الأسعد، إلى فترة قريبة، يسيطرون على الجبل سيطرة كاملة من قلعتهم في تبنين». هذا ما كتبه «روجيه ليسكو» في العقد الرابع من القرن العشرين(٥٣). وكان آل الأسعد، وهم من ذرية آل الصغير قد فرضوا أنفسهم باعتبارهم آخر الأسر الكبيرة التي حكمت بحسب نظام الاقطاع، بشخص علي الأسعد. ولما توفي سنة ١٨٦٥، بدأ عهد جديد(٥٤). إلا أن آل الأسعد قد حافظوا على سلطتهم وهيبتهم على الرغم من الضعف الذي أصابهم. أما معظم الأسر الإقطاعية الأخرى في جبل عامل، كآل المنكر، فقد آلت إلى الإنهيار.

٥٠. Wajih Kaoussarani, **Les mouvements socio-politiques au Liban**, 1850-1920, vol. I, p. 183

٥١. كانت بلاد بشارة مقسمة إلى عدة مقاطعات خاضعة لآل الصغير: هونين، تبنين، صور (وفيها قانا ومعركة). أنظر: محسن الأمين، **خطط** ص١٣٣-١٣٤.

٥٢. ولاسيما آل صعب، وهم من أصل كردي، وكانت في أيديهم بلاد الشقيف، وآل منكر وكان في أيديهم إقليم الشومر وإقليم التفاح. انظر المرجع السابق ص١٣٤-١٣٥.

٥٣. «Les chiites du Liban-Sud», p. 23

٥٤. محمد تقي الفقيه، **جبل عامل في التاريخ**، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦ ص٢٩. يشار هنا إلى أن جميع المؤرخين العامليين يقيمون، في تقسيم الحقبات، القطيعة الواضحة بين نهاية النظام الاقطاعي [وما جاء بعده].

كان النظام بأكمله قائماً على [امتلاك] الأرض وعلى العنف معاً. فقد عين الباب العالي آل الأسعد وغيرهم من الزعماء، إثر الإصلاحات، ملتزمي جمع الضرائب، مما سمح لهم بمتابعة إثقال كاهل الفلاحين بالضرائب، وما زالوا بهم على هذا الحال حتى أظهر بعضهم استياءه. ففي سنة ١٨٨٠ تقدم السكان في محيط صور وصيدا بمضبطة شكاية إلى مدحت باشا، والي سوريا، يشكون فيها من تعسف خليل الأسعد، وكان قد خلف علياً على رأس آل الأسعد، ويوسف آغا المملوك ملتزم مدينة صور. وقد انحاز الوالي إليهما لأنهما ضاعفا مبلغ الضريبة وأرسلاه إلى الدولة(٥٥). وعلى كلّ فقد كان يوسف آغا المملوك معروفاً بقسوته حتى أن قنصل فرنسا في بيروت أسماه «آفة قضاء صور»(٥٦).

ولم يكن تحصيل الضرائب كافياً لسدّ حاجات الزعماء في حياة الرخاء التي كانوا يحيونها. فامتلكوا الأراضي التي كانت، بمقتضى روح الاصلاحات، معدّة ليمتلكها مزارعوها؛ واستعملوهم مزارعين فيها، وبذلك أصبحوا من الملاكين الكبار وكانوا غالباً ما يملكون عدّة قرى والأراضي المحيطة بها: وبالفعل فقد كانت بيوت الفلاحين في جبل عامل ملكاً للزعماء مما شكل عنصر استتباع إضافي(٥٧). وكان الزعيم حاكماً بأمره في أملاكه كربّ الأسرة في أسرته. وكان اعتماده على جلاوزته يمكّنه من تأمين سيطرته على الفلاحين، وفي الوقت نفسه، من حمايتهم من قطّاع الطرق مثلاً. فما إن يُسرق ثور حتى يشتكي صاحبه إلى الزعيم فيرسل رجاله ليستردوه. ولعل التساؤل مسوَّغ حول صلة الزعماء، وهم المسؤولون عن مراقبة الطرق ليؤمنوا سلامة القوافل، برجال العصابات. وليس من مرجع يسمح بتعميم هذه الظاهرة ما خلا بعض التلميحات الشفهية حول تواطؤ الزعماء واللصوص، ولا سيما فيما يختص بكامل الأسعد(٥٨). وكان الزعيم يتكفل أحياناً بالحكم في الخلافات بين الفلاحين أو بين الفلاحين وبعض الوجهاء. ولم يكن يباشر الإشراف بنفسه على أعماله؛ بل كان يقوم بذلك رجل موثوق به من رجاله أو عملائه الذين كانوا يمثلون في

٥٥. Solutions in the Early Period of Abdülhamid», in William Polk et Richard Chambers éd., **Beginnings of Modernization in the Middle East**, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1968, p. 366

٥٦. Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires**, vol. XIV, p. 225. رسالة القنصل الفرنسي في بيروت إلى وزارة الخارجية حول سكان لبنان وسوريا (١٨٨٠).

٥٧. بحسب «لاترون» كان الوضع كذلك في العقد الرابع من القرن العشرين في لبنان وسوريا إذ كان الفلاح مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالملاك. انظر Latron, . **La vie rurale en Syrie et au Liban**. Etude d'économie sociale, Mémoire de l'IFD, Beyrouth, 1936, p. 53

٥٨. تؤكد هذه التلميحات مذكرة حول «زعماء المتاولة الرئيسيين في مناطق النبطية وصيدا وصور»، كتبها سنة ١٩٢٠ مكتب المخابرات الفرنسي، وتتهم صراحة كامل الأسعد في أحد مقاطعها: «إن حياة المجون التي يحياها تتطلب نفقات كثيرة، لذلك فإنه قد اضطر للتفاهم مع عصابة من اللصوص الذين كانوا يسلبون المسافرين: وكان يؤتى بالأسلاب إلى كامل بك ليوزعها» **T.E.O.** (Zone Ouest) bureau B, n° 138. 19/1/1920, **MAE**, carton n° 2373. dossier Saïda, Tyr, 1920; بعد شهرين من كتابة هذا التقرير ذكر أحمد رضا في مجلة العرفان سرقة أربعين رأس بقر يملكها يوسف الزين سرقتها عصابة صادق حمزة. فقام في اليوم التالي مبعوث من قبل كامل الأسعد ينبئ مالكها بأنها وجدت. نظر «للتاريخ»، **العرفان**، مجلد ٣٣، العدد ٥، ص٧٣٤.

قراه. وكان لا يعرف حدود أرضه الدقيقة وقيمتها، بل يكتفي، وقت تفقد أملاكه، بإصدار الأوامر في القرى وتلقي مظاهر الاحترام من مزارعيه(٥٩). وعلى أي حال فإن الزعيم الذي غالباً ما كان يُرجع سلالته إلى قبيلة بدوية(٦٠)، كان يولي عنايته للمحافظة على صفات مشيخة القبيلة ومنها «واجب الضيافة» فكان بيته موئلاً وحمى لزائريه(٦١).

الأحلاف والخصومات بين «الأسر الكبرى»

كانت السيطرة لأسرة من الزعماء كآل الأسعد مثلاً، تقوم، بعد الإصلاحات، على ملكية الأراضي، وكذلك على شبكة من التحالفات بينها وبين أسر «تدور في فلكها» مثل آل صعب وآل الفضل في النبطية بالنسبة لآل الأسعد، وعلى صلات التعامل. فكانوا بذلك مسموعي الكلمة في القرى النائية كما في الدساكر، بواسطة الوجهاء المحليين ورجال الدين والتجار. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا يتزوجون من نساء ينتمين إلى أسر أقل منهم مستوى بهدف إنجاب «فرع فقير» يمكن الاعتماد عليه(٦٢). وهذه المجموعة من الأقارب المتفاوتين في القرابة كانت تزودهم بعدد لا بأس به من الرجال والفرسان يمكن استنفارهم في أي ساعة يشاؤون لخدمة مصالحهم. وكانت «الأسرة الكبيرة» تُعَدُّ سلطتها أيضاً بعدد رجالها.

كان جبل عامل محاطاً إذن بشبكات من الأحلاف ومن الخصومات، وذلك أن التنافس الشديد كان يحكم العلاقات بين الأسر المتخاصمة. أما داخل الأسرة نفسها، فقد كان التنافس بين رجالها قائماً طالما أن واحداً منهم لم يفرض سلطته على الآخرين. فقد قام خلاف، في صلب آل الأسعد بين أولاد علي إثر موته سنة ١٨٦٥. فكان أن فاز بخلافته، في نهاية المطاف، ابن العم خليل على حساب شبيب أحد أبناء علي. ثم قام الصراع بين ابن خليل كامل وبين شبيب فكانت الغلبة لكامل من جديد(٦٣).

وقد حدثت تغيرات عميقة في بنية المجتمع عندما استطاع الوافدون الجدد، وهم من التجار بصورة عامة، أن يخترقوا [الحياة السياسية] في جبل عامل بعد أن تملكوا فيه أرضاً. بعضهم كانوا من العامليين كآل الخليل من صور وآل الزين من شحور، والبعض كانوا من خارج جبل عامل كآل سرسق من بيروت. والبعض الآخر، وهم الأخطر، من صيدا: ومنهم آل عسيران وآل الصلح. وقد قيل في آل عسيران إنهم كانوا من أصل فارسي واستقروا في صيدا منذ جيلين

٥٩. Latron, **La vie rurale en Syrie et au Liban**, p. 49.
٦٠. وهذا حال آل الأسعد، فإن نسبهم، بحسب محسن الأمين، يعود إلى قبيلة السوالمة. أنظر **خطط** ص١٣٤.
٦١. Tarif Khalidi, «Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», p. 119.
٦٢. أنظر الأمثلة التي يوردها منذر جابر في «Pouvoir et société» ص٢٨٤-٢٨٥.
٦٣. محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص١٦٩.

فقط(٦٤). وهذا خطأ، فهم من أصل بعلبكي وكانوا قد أقاموا في صيدا منذ عدة أجيال حيث كانوا يتداولون وظيفة قنصل إيران منذ سنة ١٨٤٩(٦٥). وأما الآخرون فيقال انهم من بيروت. على أن آل الصلح كانوا في صيدا منذ القرن السابع عشر وقد بنيت قلعة المدينة تحت إشراف أحد أفراد الأسرة: أحمد باشا الصلح (ت١٨٩٣) وهو موظف كبير في الادارة العثمانية. وقد ترك صيدا في العقد السادس من القرن التاسع عشر واستقر في بيروت حيث ولد ابنه رضا. على أن قسماً من الأسرة بقي في صيدا(٦٦).

ويقدر منذر جابر، استناداً إلى معلومات يستقيها من سلسلة من المقالات نشرها سليمان ظاهر في العرفان في العقد الرابع من القرن العشرين، وخصّ بها القرى العاملية، أن نسبة الوافدين الجدد من مالكي الأرض في جبل عامل، تساوي ٣٧٪(٦٧). وإن كان هذا الرقم تقريبياً، ولا سيما أن سليمان ظاهر لم يكن بصدد إقامة كشف بالأملاك في جبل عامل، فإنه، يقدّم تدرجاً في المنزلة. ويثبت منذر جابر جدولاً بأسر المالكين التي تملكها، مما يعطي فكرة دقيقة نسبياً عن توزيع الأراضي العاملية. فكان أهم المالكين الأسر العاملية الآتية: الأسعد، الزين، صعب، بزي، الأمين، الخليل، فرحات، مروّة، عسيران، وغيرها ... بالإضافة إلى ذلك، هناك ثماني عشرة أسرةً من المالكين من خارج جبل عامل منها: فرنسيس، والصلح، والأصفر(٦٨).

ويتوضح، بقراءتنا لهذه اللائحة، سبب الصراع الضاري الذي كان قائماً بين آل الأسعد وآل الزين: فالأسرتان كانتا تتقاسمان رأس لائحة كبار المالكين، وكلّ منهما كانت تطمع في المرتبة الأولى. وكان الأمر فيما يخصّ آل الأسعد، أن لا يقصيهم الوافدون الجدد عن عرشهم. وفيما يخص آل الزين، أن يتابعوا ترقيهم الاجتماعي؛ وقد تجسدت هذه المنافسة بين الأسرتين في أوائل عهد الانتداب في وجهين سياسيين عامليين: يوسف الزين وكامل الأسعد. وكان الصعبيون والبزيون

٦٤. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 11.
٦٥. حول تاريخ آل عسيران، أنظر ترجمة أحمد عسيران في **الأعيان** المجلد الثاني ص٤٩٧-٤٩٨. وقد كتبها محسن الأمين بناء على معلومات مصدرها منير عسيران. أنظر أيضاً يوسف طباجا، «**النزعات السياسية في لبنان الجنوبي**: **نموذج عادل عسيران**»، ماجستير في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية صيدا، ١٩٨٥، المقدمة.
٦٦. راجع المقدمة التي وضعها محمد علي فرحات لمخطوطة محمد جابر آل صفا، **صلاح الأفكار في مدح عترة المختار**، شركة مطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٨٩م ص١٦-١٧. ومن الملاحظ هنا أن أحمد باشا الصلح كان قد تزوج من ابنة مفتي دمشق ونقيب أشرافها حسن بن تقي الدين الحصني، مما أرسى لأولاده ثلاثة أركان: بيروت ودمشق وصيدا.
٦٧. **Pouvoir et société**, p. 200-203. أما سلسلة مقالات سليمان ظاهر فهي بعنوان: «أسماء قرى جبل عامل».
٦٨. تختلف هذه اللائحة بعض الاختلاف عن لائحة مصطفى بزي في أطروحته للحلقة الثالثة، «L'évolution socio-politique d'une région shī'ite : Djebel Amel, 1900-1950», Lyon III, 1981, p. 48. وهي على الشكل الآتي: الزين، الأمين، فرحات، عسيران، صعب، بزي، الأسعد، الخليل، أبو خليل، صفي الدين، مروّة، وغيرهم. ويرجع مصطفى بزي إلى نص لخليل أحمد خليل Khalil Ahmad Khalil, **Les problèmes des paysans et de la main d'œuvre au Liban**, document du PSP, Beyrouth, 1971, vol. I, n° 1, p. 47-48. إلا أنه لا يذكر إن كان مرجعه بالعربية أم بالفرنسية، كذلك فإنه لا يذكر مصادر خليل.

حليفي آل الأسعد، أما آل الأمين فقد كانوا من أسرة من العلماء فلم يحتكا بها مواجهة. وبالمقابل، قام الصراع بين آل الأسعد وأسر عاملية أخرى في طور الصعود؛ كآل فرحات والعبدالله، حين قام حلفاؤهم الصعبيون، بمقتضى المنطق نفسه، بمجابهة آل فحص أو آل صفا، أو آل جابر أو آل قبيسي(٦٩). وقد ظهر على المسرح النمط نفسه من الخصومة، ولكن على نطاق أضيق، بين الأسر «التقليدية» والمتمولين الجدد. ومثال ذلك، في بنت جبيل، ما قام من حذر بين آل البزي وآل بيضون، أو في صور حيث بدأ آل المملوك يشعرون بما يتربص بهم من تهديد آل الخليل(٧٠). وقد دامت تشكيلة الصراع بين الأسر طيلة الفترة التي ندرس، كما تؤكد ملاحظات «روجيه ليسكو» سنة ١٩٣٦. يقول:

«في غالب الأحيان، يكون في كلّ محلّة أسرتان أو مجموعتان من الأسر، تتقاتلان على الزعامة. وقد يصل الأمر بهما إلى معارك منظمة (...). ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التنافس إلى قيام شبكات من التحالفات من قرية إلى قرية، وروابط ترأسها الأسرة الأكبر، ويخولها ماضيها فرض هيبتها أكثر من غيرها، فينتج عن ذلك تراتب ذو طابع كبير الشبه بتراتب القرون الوسطى الأوروبية»(٧١).

لقد نجحت ثلاث أسر من الوافدين الجدد، عند منعطف القرن [العشرين] وهم آل عسيران وآل الخليل وآل الزين، في تحقيق اختراق في جماعة الزعماء حيث لم ينجح في البقاء في هذه المرتبة حقاً إلا آل الأسعد. وقد توزعوا الالتزام فيما بينهم وتقاسموا معظم السلطة في جبل عامل(٧٢). على أن الوافدين الجدد لم يتمتعوا تماماً بنفوذ الزعماء التقليديين الذين كانت لهم وحدهم الشرعية التي اكتسبوها بأقدميتهم وتأصلهم في تاريخ البلاد. وكان الفلاحون يناصرون هؤلاء، معتبرين أن الآخرين من الدخلاء(٧٣)، وذلك إلى العقد الرابع من القرن العشرين في أقل تقدير. ولم يكن هؤلاء المتمولون، وقد اغتنوا بفضل جشعهم في النشاط التجاري، يناسبون صورة الزعيم التقليدي الذي لا يمارس مهنة تليق بمرتبته الرفيعة. وللتفريق بين المراتب سُمّي الجدد بالوجهاء(٧٤).

٦٩. محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص١٦٩-١٧٠.

٧٠. بدأت بعض الأسر الأخرى في صور بالظهور حوالى سنة ١٩٠٠، ومنهم آل حلاوة وآل عرب. أنظر: حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، دار قدموس، بيروت ١٩٨٦ ص١٢٢.

٧١. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 8. لا يسعنا هنا إلا أن نذكر «الصُفّ» Les soff او «اللّف» Les leff اللذين وصفهما «روسيد مونتانيو» وحللهما في أطروحته، فمن المحتمل أن يكونا قد خطرا ببال «ليسكو» إذ كان قائماً بمهمة في معهد دمشق الفرنسي وكان مديره «مونتانيو».

٧٢. Tarif Khalidi, «Shaykh Ahmad ‘Arif al-Zayn and al-‘Irfan», p. 122.

٧٣. لا مرجع يؤكد صحة هذا الكلام على وجه قاطع، إلا أنني أشاطر وضاح شرارة رأيه حول هذا الموضوع في: **الأمّة القلقة، العامليون العصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية**، دار النهار، بيروت ١٩٩٦ ص٦٩.

٧٤. أنظر مثلاً، المقطع المذكور سابقاً لمحمد جابر آل صفا في **تاريخ**، ص١٦٩-١٧٠، حيث يفصل بين الكلمتين «زعماء» و«وجهاء» بشكل واضح. ومع أن ذلك لا نجده عند الكتّاب جميعاً فإن التراتب قائم بين الزعماء. ويذكر سليمان ظاهر، في أثناء وصفه اجتماعاً بين ضابط فرنسي ووجهاء المنطقة، لائحة باسماء الحاضرين مفرقاً بين الأعيان والوجهاء. سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، دار المطبوعات الشرقية، بيروت ١٩٨٦ ص٨١.

وكان التنافس بين الزعماء العامليين التقليديين والوجهاء الآتين من الخارج، ممثلاً بالمبارزة التي تواجه فيها رضا الصلح وكامل الأسعد، إذ كانا كلاهما مرشحين للنيابة في الفترة الفاصلة بين إعلان الدستور العثماني ونشوب الحرب الأولى. وكان كامل الأسعد مستعداً لعمل أي شيء كي يتخلص من الدخيل ... وفي الوقت نفسه، من الأفكار السياسية الإصلاحية التي أدخلها رضا الصلح إلى جبل عامل بمساعدة عبد الكريم الخليل وهو شيعي من الشياح(٧٥). وقد بلّغ كامل الأسعد جمال باشا، قائد الجيش التركي أثناء الحرب، بتحركاتهما وقال له إنهما يدبران فتنة في صور وصيدا(٧٦)، فاقتيدا، مع غيرهما من المتهمين، إلى المحكمة العسكرية في عاليه: فشُنق عبد الكريم الخليل هو وعشرة رجال آخرين في دمشق في ٢٠ آب ١٩١٥، ونفي رضا الصلح سنتين إلى الأنضول. ويشرح لنا محمد جابر آل صفا، وقد شهد بنفسه هذه الأحداث إذ كان بين المتهمين لأنه شارك في بتأسيس الحركة العربية في النبطية، وجهة نظره من موقف كامل الأسعد. وفي رأيه أن هذا الأخير لم يكن بصدد التآمر على فكرة الحركة العربية والتقرب نتيجة ذلك إلى الأتراك، بل ما دعاه إلى أن يشي بهما حسده لرضا الصلح وحقده على عبد الكريم الخليل الذي كان قد تجرأ أن يرشح نفسه للإنتخابات النيابية العثمانية عن جبل عامل، فيما كان كامل الأسعد يعتبر أن ذلك حكر عليه وحده(٧٧). ورأي محمد جابر آل صفا صحيح، فلم يكن الأمر متعلقاً في هذه القضية بخلاف على المبادئ بقدر ما كان متعلقاً بخصومات السياسة المحلية.

وقد نُظّمت الصفوف بعد عودة رضا الصلح إلى جبل عامل، وانقسمت الأسر ذات النفوذ، بقيام الانتداب على سوريا ولبنان، إلى قسمين: قسم حالف رضا الصلح ومنهم آل عسيران والخليل وأبو خليل، وقسم اتبع كامل الأسعد ومنهم آل عبدالله والبزي والفضل(٧٨). ورغم ذلك بقي كامل الأسعد زعيم جبل عامل ولم يفت ذلك قنصل فرنسا في بيروت. فكتب عنه سنة ١٩١٢. قائلاً:

«[...] تتمتع هذه الشخصية في كل منطقة بلاد بشارة، التي تمتد من صيدا إلى مرجعيون إلى حيفا، وأغلب سكانها من المتاولة، بسلطة غير منازعة. فسلطته مطلقة على نحو عشرين ألف نسمة، وهو يحكم البلاد ويشيع الأمن أو يثير الاضطرابات على هواه، ويشمل بحمايته كلّ من يقيم في مقاطعته»(٧٩).

وبعد بضع سنوات تعززت سلطة كامل الأسعد على منطقته فقد أرسل له الأمير فيصل رايته،

٧٥. الشياح جزء من ضاحية بيروت الجنوبية.

٧٦. Wajih Kaoussarani, **Les mouvements socio-politiques au Liban, 1850-1920**, p. 344. وهو يستشهد بمذكرات جمال باشا المترجمة إلى العربية (**مذكرات جمال باشا**، بغداد، ١٩٦٣).

٧٧. محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص ٢١٣-٢١٥.

٧٨. منذر جابر، «**مؤتمر وادي الحُجير وآثاره**»، رسالة كفاءة، الجامعة اللبنانية، كلية التربية، بيروت ١٩٧٣، ص١١.

٧٩. Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban**, Lettre du consul de France à Beyrouth à Poincaré, 14/10/1912, vol. XIX, p. 83-84

اعترافاً ببسط سلطة حكومته على جبل عامل. وقد ظل ممثلاً صورة الزعيم إلى وفاته سنة ١٩٢٤. وقد هزت آل الأسعد من جديد النزاعات على خلافته؛ ثم انتهى أخواه محمود وعبد اللطيف بتقاسم أملاك الأسرة وزعامة بدأت بالأفول. وكان الأول وهو الأكبر موالياً للفرنسيين، أما الثاني فكان قد اختار التيار الوطني القريب من سوريا. وجاء من بعده ابنه أحمد فحل محله منذ سنة ١٩٣٦[٨٠].

لا شك أن وفاة كامل قد عجلت في تقهقر آل الأسعد. فأملاك الأسرة قد تقلصت كالثوب بعد الغسيل، لكثرة ما بيع من أرضها؛ فقد ترك خليل أبو كامل ما يقارب خمس عشرة قرية[٨] وأما أبوه فكان قد أورثه ما يقارب العشرين. يضاف إلى هذا أن أخوي كامل الأسعد لم يكونا على قدر سلطانه حتى يتمكنا من خلافته، كما أنهما لم يتمكنا من التأقلم مع المعطيات السياسية الجديدة، وكان ذلك ضرورياً في مرحلة الانتداب الفرنسي. قبلهما كان كل ذكاء الزعماء منصباً على المبادرة إلى اقتناص فرص التكيف، بانتزاع المناصب العليا في الإدارة العثمانية وبإرسال أولادهم للدراسة في المدارس التركية. وقد كان بعهدة خليل الأسعد عدة قائمقاميات وسُمّي متصرفاً على نابلس[٨٢]. أما ابنه كامل فقد درس في الكلية في بيروت، حيث كان يدرس محمد عبده، صديق والده، ثم أرسل إلى اسطنبول، قبل أن يعود إلى جبل عامل حيث سُمّي مديراً لقضاء النبطية[٨٣]. ولم يقم خلفاء كامل بمثل هذا التكيف، بل اكتفوا بالاعتماد على مجد بيتهم، ولم يكن يشغل البعض منهم سوى العناية بخيوله وكلابه[٨٤]. وبذلك استبقهم نافذون آخرون في المجتمع عرفوا كيف يقتنصون الفرص وأظهروا إقدامهم. وقد ساعد في التسبب بأفول نجم آل الأسعد عامل لم يكن بالإمكان استشفافه، وهو تضاؤل الولادات، مما يعني نقصان العديد فيهم ولا سيما الذكور الذين تقوم عليهم قوة الأسرة. ففي العقد الرابع من القرن العشرين، لم يكن عددهم يزيد على ثلاثمائة نسمة أما أسرة كآل البزي فكانت تعدّ ثلاثة آلاف[٨٥]. ولعل يوسف الزين وهو من الوجهاء، كان المستفيد الأكبر من هذا التقهقر فجمع حوله حلفاء جدداً.

إن الأفكار السياسية التي هزت الشرق الأوسط أوائل القرن العشرين، ولا سيما منها القومية العربية، قد وصلت، بالطبع، إلى جبل عامل وكان لها أتباع؛ إلا أنه يجب ألا يخفى علينا أن الزعامة احتفظت فيه برسوخ خاص بها، وأن الحياة السياسية برمتها كانت تدور في فلك التنافس بين الزعماء. فإن كان من وجود للأحزاب فذلك بوجود المحازبين: فقد كان الانتماء إلى رجل

٨٠. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 5

٨١. المرجع السابق ص١٠.

٨٢. **الأعيان**، المجلد ٦، ص٣٤٦-٣٤٩.

٨٣. **العرفان**، المجلد ٩، ص٨٥١-٨٥٢.

٨٤. تنطبق هذه الحال بصورة خاصة على محمد بن محمود الأسعد Cf. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p.7

٨٥. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 8

بدلاً من الانتساب إلى فكرة. وبالفعل ظلت الروابط القديمة حيّة إلى جانب الأحزاب السياسية التي نشأت حديثاً. وكانت الانتماءات تتراكم أو تتقاطع فيما بينهما. ولم يخرج رجال الدين على مجريات هذا المنطق، بل على العكس من ذلك، لأنهم كانوا حلفاء الزعماء. ولم يكونوا الحكَم في الصراعات – وهو دور غالباً ما يناط برجال الدين المسلمين في المجتمعات الزراعية – بل كانوا يلتزمون جانب أحد الأعيان إما علناً أو في الخفاء، ويشاركون، كلٌّ بأسلوبه، في نزاعات المدنيين؛ فكانت هذه الصراعات ترتد تنافساً داخل جماعات العلماء وخصومات فيما بينهم.

V– موقع العلماء في المجتمع العاملي

كانت مهام العلماء الرئيسية: القضاء، الإرشاد، التعليم. وكان البعض منهم يتعاطون الأدب، وكانوا من بين العامليين، الوحيدين القادرين على تأليف الكتب، نظراً إلى أن الزعماء لم يكن تعليمهم كافياً للقيام بذلك[٨٦]. ومع أن رجال الدين كانوا من مستويات اجتماعية وعلمية متفاوتة، فقد كان بينهم قاسم مشترك هو أن يقوموا بدور «وسطاء الثقافة»[٨٧] في وسط من السكان أغلبيتهم الساحقة من الأميين، وأن يؤدوا للمجتمع العاملي الخدمات التي كان ينتظرها من رجال الدين. وسيثبت القسم الثاني من هذا الفصل كيف كان ذلك.

وكان حينما يستقر عالم في قرية، يهيئ له سكانها منزلاً[٨٨] فيسهلون له بذلك إقامته بينهم من الناحية المادية، ويؤمنون اندماجه في الجماعة على حد سواء؛ بل كانوا يصلون إلى أبعد من ذلك فيزوجونه إحدى بناتهم يختارونها من أحسن الأسر[٨٩]، لكي يقيموا التحالف بين رجل الدين وبين أعيان البلد من البداية. كذلك فإن عدداً كبيراً من الأسر العلمية كانت تقيم صلات زواج بأسر الزعماء: فقد تزوجت نساء من آل شرف الدين برجال من آل الأسعد (أم كامل الأسعد من آل شرف

٨٦. يروي منذر جابر بهذا الصدد حادثة عن محمد سعيد بزي وكان الزعيم السياسي في بنت جبيل من أول القرن العشرين إلى العقد الرابع منه، إذ ذهب إلى مرجعيون بصحبة ابنه الصغير، فحاولت إحدى النساء المسيحيات أن تحدثه فسألته في أي صف يكون. فغضب الحاج وأجابها: «إنني أورث أولادي المجد، أما العلم فما حاجتهم به!» **Pouvoir et société**, p.160

٨٧. يستعمل «جيلبار دولانو» هذه العبارة في وصف بيئة رجال الدين – وكانوا متفاوتين في عملهم – الذين تثقفوا بثقافة المساجد في مصر خلال القرن التاسع عشر. «Intermédiaires culturels dans l'Égypte du XIXe siècle : soufis, 'ulamā' obscurs, étudiants des mosquées», **Les intermédiaires culturels**. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures, Librairie Champion, Aix-en-Provence, 1981, p. 95-109

٨٨. يروي محمد جواد مغنية أن أول أمر كان القرويون يتصدون له هو بناء منزل للعالم وأسرته. وكانت القرى المجاورة تنضم إليهم في هذا العمل فيبدأون متحمسين جميعاً. إلا أن حماستهم لا تفتأ أن تزول ويبقى المنزل غير منجز إلى أن يرسل الله رجل خير ينهي بناءه. انظر **العرفان** المجلد ٣٧ العدد ٣٧ (كانون الثاني ١٩٥٠).

٨٩. Mounzer Jaber, **Pouvoir et société**, p. 286

الدين) ومن آل بزي (زوجة الحاج سليمان بزي من آل شرف الدين)[٩٠]. وكان آل بزي هؤلاء يصاهرون آل شرارة[٩١]. أما الوجهاء فقد عرفوا كيف يرفعون من شأنهم بمصاهرة الأسر الكبرى من العلماء، هذا ما كان من أمر آل عسيران، وكان بينهم بعض رجال الدين، وكثير من التجار الأتقياء المزدهرة تجارتهم، فقد صاهروا العلماء: فكانت زوجة أحمد عسيران (ت ١٩١٢) من بنات الشيخ عبدالله نعمة. أما أخوه حسن فقد تزوج امرأة من آل خاتون[٩٢].

وكان رجال الدين يتلقون أجوراً من السكان لقاء خدماتهم، غالباً ما كانوا يدفعونها عيناً. على أن من واجبهم أن لا يظهروا في ذلك تطلباً كبيراً. ولذلك فقد قبل العامليون شرط مهدي الحكيم (ت٥-١٨٩٤) ليخلف موسى شرارة، بدفع مائتي ليرة عثمانية ذهباً قبل أن يأتي إلى بنت جبيل، ولكن وجهاءها رفضوا بعد ذلك طلبه في الاكتتاب لشراء مزرعة تؤمن له استقلالاً مادياً تجاه المؤمنين. وقد شرح أحد الذين شاركوا في المفاوضات معه موقفهم في مواجهته، على النحو الآتي: «نحن فقراء وعالمنا يعيش كما نعيش وقد اعتدنا أن يجيء العالم، فواحد منا يقدم له فرساً، وواحد شيئاً من المال وهكذا... أما إذا كنا نريد أن نشتري لكل عالم مزرعة فلا يمضي زمن قليل حتى يصبح جبل عامل كلّه ملكاً للعلماء، فأين نذهب نحن؟»[٩٣]. ولعل محسن الأمين الذي ينقل هذه الحادثة، كان يلمح إلى أنه كان بإمكانهم أن يتفقوا مع مهدي الحكيم على أن يقبل بجعل المزرعة وقفاً. فهو نفسه قد استقر في دمشق وكان له بيت بفضل هبات بعض الأعيان، فوقفه، فأصبح البيت بعد موته مقراً لخليفته[٩٤].

ولم تكن الهدايا والعطايا، التي كان يتلقاها صغار رجال الدين في القرى، لتكفيهم حاجاتهم. فكانوا، إن لم يملكوا قطعة صغيرة من الأرض يزرعونها، غالباً ما يشتغلون في التجارة حتى يكسبوا ما يسدّ مسدَّ دخلهم القليل. أما المجتهدون منهم فكانت فرصة اكتفائهم المادي متاحة بفضل الهبات التي كان الأعيان يقدمونها إليهم، وفرائض الزكاة والخمس التي كانت تدفع لهم. فالمجتهدون، بما هم نوّاب الإمام، يجمعون الزكاة لكي يفرقوها بعد ذلك على المعوزين، مما كان يسمح لهم بإتمام إحدى مهامهم: وهي أن يوزعوا أموال الأغنياء على الفقراء، وأن يكونوا «حلقة النقل» بين الفاعلين في المجتمع، وأن يضعوا حدوداً للظلم الاجتماعي. وكذلك كان المجتهدون يتلقون الخمس، وهو يقسم إلى قسمين: قسم للسادة وقسم للدعوة إلى الدين وما إليها من نشاط، وهو «سهم

٩٠. كان عبد الحسين شرف الدين حليف آل الأسعد ولا سيما كامل، وحليف آل البزي في مواجهة آل الصلح وآل عسيران.

٩١. أنظر: Waddah Chrara, **Transformation d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-sud (Ashura),** Publications du Centre de Recherches de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1968, p. 47-48

٩٢. حول أحمد عسيران أنظر **الأعيان**، المجلد الثاني ص٤٩٨ و**نقباء البشر**، المجلد الأول ص٩٣-٩٤. أما فيما يختص بحسن عسيران فإنني اعتمد على مقابلة أجريتها مع أميرة عسيران ابنة ابنه منير عسيران في بيروت في ٥/٦/١٩٩٣.

٩٣. محسن الأمين، **سيرة السيد محسن الأمين**، ص٨٨.

٩٤. يقطن اليوم في البيت خليفة محسن الأمين، الرئيس الروحي للشيعة في سوريا، علي مكي.

الإمام»[٩٥]؛ فكان يُؤمَّنُ للمجتهدين تمويل مشاريعهم ولا سيما مدارس العلوم الدينية أو المساجد التي كانوا يبنونها أو يرمّمونها، وذلك كله للصالح العام. وكان بعض المجتهدين، على ما يبدو، لا يترددون في الاحتفاظ بهذه الأموال لتأمين معيشتهم أو لرفاهيتهم، سادّين بذلك غياب المعاش[٩٦].

وكان المؤمنون يختارون مجتهداً يؤثرونه على الآخرين ويدفعون له ما عليهم من نفقات، لأن الشرع يأمرهم باختيار الأعلم والأعدل. ولذلك فإنه بالإمكان تصور ما كان يقيمه هؤلاء المجتهدون وغيرهم من العلماء، من صلات ودية بينهم وبين الواهبين الممكنين، الكفيلين باقامة أودهم: أي الزعماء والتجار الكبار وغيرهم من الأعيان. إلا أنهم، بمقتضى كونهم من رجال الدين، لا يستطيعون إظهار طمعهم في الربح. بل أكثر من ذلك، عليهم أن يحافظوا على بعدهم عن الزعماء؛ فسلطة هؤلاء، أكانت سياسية أم اقتصادية، لا يمكن أن تكون، بمقتضى العقيدة الشيعية، إلا سلطة جائرة[٩٧]. ومن هنا ينشأ الالتباس في العلاقات بين العلماء والزعماء.

العلماء والزعماء: صلات وثيقة

كان مؤلفا كتاب **ولاية بيروت** في العقد الثاني من القرن العشرين، مراقبين خارجيين ألقيا نظرة نقدية على اللعبة القائمة بين العلماء والزعماء العامليين. فالبكوات، بحسبهما، كانوا يظهرون الاحترام والتقدير للعلماء وللمجتهدين، وكانوا يَصلونهم بالعطايا ليحظوا بعطفهم، وكانوا يخضعون لإرادتهم. كل هذا الاعتبار كان يحث الناسَ على الرضى عن الصورة السامية التي كانوا يصورون بها العلماء. وفي المقابل كان العلماء يمتدحون البكوات أكان ذلك في مدارسهم أمام طلابهم أم عند رعيتهم أم في كتاباتهم. وكانوا يدافعون عن مواقف الزعماء أمام الناس ويرعون أهدافهم. ويشاء هذا الوصف أن يكون موضوعياً بلهجة استهزاء. ويقوم بهجت والتميمي، وهما من كبار الموظفين في الدولة العثمانية، في موازاة ذلك، بنقد شديد لما كان يقدمه العلماء الشيعة من دروس فقيرة «لا تتعدى اختفاء خليفتهم الأخير؛ الإمام الثاني عشر، في سامراء ...». ومثل هذه

٩٥. هذا رأي المرجع محسن الحكيم ويفصله عبد العزيز سشادينه في: Abdulaziz Sachedina, dans «Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System», **JNES**, 39/4 (1980), p. 288. فيما يتعدى هذا المصدر نعتمد في موضوع الخمس والزكاة عند الشيعة الإمامية على: Norman Calder, «Zakat in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 44 (1981), p. 468-480, et «Khums in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 45 (1982), p. 39-47

٩٦. انتقد محمد جواد مغنية موقف العلماء هذا محتجاً بأنه تقليد لدى الاتقياء ليس له أساس فقهي. وقد اقترح أن يُدفع نصف الخمس مباشرة لليتامى من السادة والنصف الآخر يصرف حقاً في سبيل الدين وأن يدفع للذين يدرسونه. Joseph Eliash, «Misconceptions Regarding the Judicial Status of Iranian 'ulamā'», **IJMES**, 10/1 (1979), p. 20

٩٧. الإمام وحده هو السلطان العادل وكل من عداه مغتصب للسلطة. أما العالِم فهو نائب الإمام. وسوف تُبحث هذه المسائل في الفصل الآتي.

الدروس لا تُحدث أي ضرر للبكوات حسبما يقولان. ثم يستنتجان: «وإذا عرفنا أن الرؤساء يستفيدون من طبقة العلماء على هذا الوجه بكل معنى الكلمة عوضاً من أن يخشوا منهم لا يبقى عندنا شك بأن الحبائل التي تنصب لهذه الكتلة من العوام البالغة نحواً من مائة ألف تتم وتظهر للوجود بدون شريك»(٩٨).

وكان للعامليين رأي مختلف في الروابط القائمة بين علمائهم وزعمائهم. فما أكثر الروايات المتناقلة كتابة حول هذا الموضوع، وما زالت متداولة بالمشافهة إلى يومنا هذا. ومنها، مثلاً، القول الشهير الذي ما يزال يتردد في جبل عامل وينسب إلى هذا أو ذاك من العلماء: «اذا رأيت العلماء على أبواب الزعماء، فبئس العلماء وبئس الزعماء، وإن رأيت الزعماء على أبواب العلماء فنعم الزعماء ونعم العلماء»(٩٩). وبمعنى آخر فإنه على الرغم من أن على الزعماء السياسيين أن يتقربوا من العلماء، فإن الوضع المعاكس كان وارداً، لذلك يحذّر منه في هذا القول. وعلى ما نعرف فإن المصادر المكتوبة لا تذكر بالاسم فلاناً أو فلاناً من العلماء وصل به الأمر إلى موقف منحاز إلى جانب الزعماء، والروايات المتناقلة مشافهة لا تتهم عالماً اتهاماً مباشراً. وإذا ما وُجّه انتقاد من هذا القبيل، فإنه يوجه إلى العلماء مجتمعين، أو إلى «البعض منهم» من غير تحديد، فلا يواجه الواحد منهم بشخصه، كأن هذا من المحرمات. وطالما أن الكلام اللاذع لا ينال من شخص معين، فإنه قد يكون شديداً بل بذيئا(١٠٠): وهذان البيتان لعبد الحسين الأمين شاهد على ما نقول:

أرى العلماء والزعماء طُرّاً — قد اجتمعا لما لا خير فيه
كلا الأخوين ضراطٌ ولكنْ — شهاب الدين أضرط من أخيهَ(١٠١).

وكان المؤلفون، في ذكر محاسن العلماء، لا يترددون في تسميتهم صراحة، مظهرين شخصياتهم وكأنها أسطورية. وهذا ما ينطبق على عبدالله نعمة، إذ يقال إنّه كان يرفض دعوات آل الأسعد لزيارتهم في قلعة تبنين، وكان الشيخ حينما يزور هذه البلدة، ينزل عند أحد ساكنيها وهو رجل بسيط تقي(١٠٢) وكان يقول لعلي الأسعد صاحب تبنين: «إنك حاكم ظالم ولا آكل من

٩٨ . محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، الجزء الأول ص٣١٥-٣١٧.
٩٩ . كان يروق لعبد الحسين شرف الدين ترديد هذا القول، بمقتضى ما قاله ابنه جعفر (في مقابلة أجريت في صور في ١٠/٤/١٩٩٣). أنظر أيضاً: هادي فضل الله، **رائد الفكر الاصلاحي السيد عبد الحسين شرف الدين**، مؤسسة عز الدين (بدون ذكر مكان الصدور) ١٩٨٧ (؟). ص٤٥. وفي الواقع هذا القول شائع في الإسلام.
١٠٠ . لم أستطع الوصول إلى كل أشكال التعبير الشفهي: من قيل وقال وروايات شبه مقولبة تقوم مقام الرأي العام في القرى.
١٠١ . يستشهد بهذين البيتين علي مرتضى الأمين، **ثائر من بلادي**، **صادق حمزه الفاعور، ١٨٩٤-١٩٢٦**، دار حيدر، حاروف ١٩٨٦ ص١٤٩. حول عبد الحسين الأمين انظر **الأعيان** المجلد السابع ص٤٤٣. ولم يكن من رجال الدين ولكن أباه علي محمود الأمين كان مجتهداً.
١٠٢ . لهذه الواقعة عدة روايات. أنظر: محمد جابر آل صفا، **تاريخ** ص٩٦، **الأعيان**، المجلد الثامن، ص٦٠.

طعامك!»(١٠٣). إلا أن ذلك لم يمنع الزعيم من السير، هو وحاشيته، أربع ساعات لملاقاة الشيخ على جسر القعقعية والعودة إليه عند رجوعه(١٠٤). وبالامكان أن نستشهد كذلك بحوادث كهذه تشهد على ما كان لدى الزعماء من إجلال للعلماء، فهي قد أصبحت جزءاً من ذاكرة جبل عامل.

وتهدف بعض الروايات الأخرى إلى إظهار عدم الخوف لدى رجال الدين من إغضاب الزعماء ومن السماح لأنفسهم بمواجهتهم بنبرة قاسية وبلا حرج. وهذان مثلان على ذلك. أرسل نجيب فضل الله يوماً رسالة إلى كامل الأسعد يشتكي فيها من تجاوزات عامله في جمع الضرائب بحق سكان عيناثا. وواضح أن رجل الدين كان معبّأً ضده، إذ أنه لم يتردد في التوجه إلى كامل الأسعد بهذه الكلمات: «إلى فرعون البلاد وجرثومة الفساد كامل الأسعد»(١٠٥). فمن تجرأ على توبيخ الزعيم كان ينطق حينها باعتباره المنافح عن أتباعه المظلومين. أما الرواية الثانية فسوف تفيدنا في معرفة الموقف المثالي لرجل الدين وهو ينطق باعتباره حارساً للشريعة. توقف خليل الأسعد وهو في رحلة صيد، للاستراحة قرب قرية، وكان قد اجتمع حوله أحد عشر عالماً، فسألهم عن حكم الصيد، أحلال هو أم حرام. فلم يحر واحد منهم جواباً. فقال له محمد دبوق وكان جالساً بعيداً عنه إنّ القوم صامتون تأدباً وخوفاً، وأما صيد البيك فهو حرام لأنه صيد متعة، وأما صيده هو فحلال لأن فيه طعامه. ومن السهل ان نتصور التتمة: بعد أن هدأ غضب الزعيم استفسر في الأمر من العلماء الباقين، ثم أقطع الوقح قطعة أرض(١٠٦). ويسجل القارئ موقف محمد دبوق، إلا أنه لا بد له من أن يتساءل عما يكون جواب العلماء العشرة لو لم يدل محمد دبوق برأيه...

أمّا استعمال كل هذه الروايات لإثبات استقلال العَلماء عن الزعماء، فذلك لأن ارتباطهم المالي – الواضح – بهم لم يكن تحمله سهلاً على رجال الدين. وفي الواقع فإنه لم يقم من رجال الدين، حتى العقد الرابع من القرن العشرين، من ناصر فعلاً الفلاحين في قضاياهم ووقف في مواجهة الزعماء(١٠٧). وكان كلّ في مكانه، يؤمّن التوازن الذي كان قد استقر بين مختلف طبقات المجتمع(١٠٨).

١٠٣ . يشار هنا إلى أن الإسلام يحرم ما لم يمتلك بحسب الشريعة أكان ذلك طعاماً أو عقاراً.
١٠٤ . أنظر **الأعيان**، المجلد الثامن، ص٦٠.
١٠٥ . جعفر شرف الدين، «قمم جبل عامل: علماؤه العاملون». نص غير منشور، مطبوع على الآلة الكاتبة، ٩ صفحات.
١٠٦ . محمد تقي الفقيه، **جبل عامل في التاريخ**، ص٣٤٤.
١٠٧ . قام في بنت جبيل بعض الشباب من رجال الدين سنة ١٩٣٦ إلى جانب الفلاحين في مواجهة الزعماء. أنظر لاحقاً آخر الفصل الثامن.
١٠٨ . في هذا الخصوص، كان الوضع مختلفا في جبل عامل عنه في جبل لبنان، حيث كان بعض رجال الدين الموارنة المتحدرين من بيئة متواضعة قد آزروا الفلاحين في مواجهة زعمائهم السياسيين سنة ١٨٥٨. ولا بد من القول إن رجال الدين هؤلاء كانوا ناشطين ومتعلمين وميسورين ومدعومين من فرنسا. انظر Dominique Chevallier, «Aspects sociaux de la question d'Orient: aux origines des troubles agraires libanais en 1858», **Annales ESC**, 1959/1, p. 59-60

VI – الشعائر والمعتقدات

لقد أظهرنا مدى دهشة الرحالة الذين اجتازوا جبل عامل إزاء موقف المتاولة في مسألة الصفاء المذهبي: فهؤلاء لم يكونوا يلمسون لا الوعاء ولا الطعام لأي شخص لا يدين بدينهم. وهذه الحمية الدينية، وهي كذلك عند غيرهم في المناطق الشيعية الأخرى[١٠٩]، كانت مؤججة في جبل عامل، لأن الشيعة فيه كانوا محاطين بالمؤمنين بمذاهب غير مذهبهم، إضافةً إلى المسيحيين، وكانوا يتشددون في الحفاظ على دينهم بما فيه من اختلافات وخصوصيات، ولم يكن ذلك بالأمر اليسير. فقد كانت المنطقة جيباً شيعياً في محيط أغلبيته من السنّة تحت حكم سني قد أظهر في كثير من مراحل التاريخ بغضه للشيعة. وكان شيعة جبل عامل ينمّون ذكريات هذا الاضطهاد وهم اتباع مذهب يرفع من قدر الشهادة. أضف إلى ذلك أن العثمانيين كانوا يمنعونهم من ممارسة بعض شعائرهم الدينية الخاصة بهم. فكان كل ذلك يدفع بالعامليين إلى اللجوء إلى التقية: لا بأن يكتموا إيمانهم او بالتظاهر بغيره، بل بممارسته في الخفاء التام، حتى لا تظهر خصوصياتهم، وبكتمان الشعائر الممنوعة. كانت مجالس التعزية، في ذكرى الحسين بن علي الإمام الثالث، والمواكب [الحسينية] وغيرها من الشعائر العامة التي يمارسونها في يوم عاشوراء تخليداً لذكرى معركة كربلاء واستشهاد الحسين سنة ٦٨٠، ممنوعة عليهم من قبل العثمانيين. ثم قام بعض رجال الدين بإصلاحها، وسنبحث ذلك في الفصل السادس.

شعائر الصلاة

«لا أجمل من المتاولة وهم يصلّون. فقد رأيت منهم من يركع على الطريق، والطقس عاصف شديد والمطر يهطل من أفواه القرب، فلا يلتفت إلينا ونحن نمر من أمامه...». لقد عبّر «أرنست رينان» عن هذا الانفعال الجمالي، ولا يمكن أن نظن به التعاطف مع العامليين، فهو، ما خلا هذا المقطع، يصفهم وصفاً لا تملّق فيه[١١٠]. وإن كان «رينان» قد فاجأ الفلاحين الشيعة وهم يؤدون شعائر الصلاة في مثل هذا المكان، فذلك لأنهم كانوا غالباً ما لا يرتادون المساجد، وكانوا يفضلون الصلاة منفردين على صلاة الجماعة[١١١]. لماذا؟ لأنهم، أولاً، يقيمون في بيئة زراعية تسير الحياة

١٠٩. في إيران، مثلاً، ما زال بعض رجال الدين إلى اليوم يرفضون الطعام في الأماكن العامة حيث تكون أدوات المطبخ والطعام منجسة من قبل غير المسلمين.

١١٠. **Mission de Phénicie**, p. 632-633.

١١١. صلاة الجماعة من حيث العقيدة فيها أجر أكبر من الصلاة المفردة. «وبمقتضى ما يقول الحديث فإن الأجر على صلاة الجماعة يساوي عشرين ضعفاً من صلاة غير الجماعة». وتستحب «الصلاة المفردة» في الصبح والمغرب والعشاء (عند السنة الظهر والعصر). أنظر Al'kho'î, A.Q., **Le guide du musulman**, Publications du séminaire islamique, Paris, 1991, p.161

فيها على إيقاع الأعمال في الحقل، فليس من السهل تركه والذهاب إلى المسجد. ويؤكد ذلك محسن الأمين: «كان الفلاح غالباً ما يصلّي في الخارج، خوفاً من أن يداهمه غروب الشمس قبل عودته إلى القرية»[١١٢]. وقد لاحظ المراقبون أن العامليين لا يصلون صلاة الجماعة في غياب المجتهد الذي يؤم الصلاة. وهذا ما قاله «ورتبيه» سنة ١٨٦٠: «كلٌ يصلّي منفرداً، إن لم يكن الإمام مجتهداً...»[١١٣] و«بلس»، بعده بأربعين عاماً: «يصلي المتاولة منفردين إلا إذا حضر المجتهد ليؤم الصلاة»...[١١٤]. ويروي محسن الأمين، أنه لما حضر محمد حسين مروة (ت١٩٠٢) إلى دمشق امتنع أن يعطي المثال فيما يتعلق بالدين، أي أنه امتنع أن يؤم الصلاة. فقد اضطر ممثلو الطائفة الشيعية في المدينة إلى طلب الإذن من محمد حسين آل ياسين الكاظمي، وهو من كبار علماء النجف، حتى قبل العالم أن يقوم بمهمة الإمام[١١٥]. على أنه، بمقتضى قواعد الفقه الشيعي، لا يُشترَط الاجتهاد في إمامَة الصلاة؛ بل الاستقامة والتقى والعدل[١١٦].

كان الشيعة العامليون، إذن، يصلون منفردين، وهم يجمعون بين صلاة الظهر والعصر، وبين صلاة المغرب والعشاء. وهم بذلك يقومون بعدد الركعات نفسها التي يقوم بها السنّة، إلا أنهم يصلون ثلاث مرات في اليوم بدلاً من خمس[١١٧]. ولا يجيء وصف هذا الواقع من المراقبين الخارجيين فقط، بل ان المؤلفين العامليين يذكرونه أيضاً، فيستعملون عبارات مثل: «صلى العشاءين» أو «صلاة المغرب والعشاء». وينقل «ورتبيه» في مجال آخر، أنهم كانوا يسجدون على مكعب صغير في التراب يحملونه معهم على الدوام، ويتابع الشرح بأن هذه المكعبات كانت مأخوذة من «المكان الذي قتل فيه الحسين»[١١٨]. وبالفعل فإن المؤمنين كانوا، وما يزالون، يسجدون على «تربة الحسين»، ويؤتى بها من كربلاء. بالإضافة إلى ذلك، كانوا يقيمون كل الشعائر الخاصة بالشيعة المتعلقة بالعبادات، كأن يبدأوا الوضوء من المرفق وليس من أطراف الأصابع، وأن لا يتكتفوا أثناء الصلاة، وأن يصلّوا منفردين في ليالي رمضان وما إلى ذلك[١١٩].

وكانوا يرجعون إلى الفقه الجعفري في مسائل الأحوال الشخصية، فكانوا يختلفون عن السنة إذن

١١٢. **خطط** ص١٦١.

١١٣. John M.D. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, James Nisbet, Londres, 1860, p. 276.

١١٤. Frederick Jones Bliss, **The Religion of Modern Syria and Palestine**, Clark, Edinburg, 1912, p. 303، وفي الفترة نفسها يشير بهجت والتميمي الى الواقعة نفسها. أنظر **ولاية بيروت**، المجلد الأول ص٢٩٤.

١١٥. انظر **الأعيان**، المجلد التاسع، ص٢٥١. وحول محمد حسين مروةأنظر أيضاً **نقباء البشر** المجلد الثاني ص٥١٣.

١١٦. Al-Kho'î, A. Q., **Le guide du musulman**, p. 165.

١١٧. وما يزال الأمر كذلك إلى اليوم، فلا يرفع الآذان في جبل عامل إلا ثلاث مرات في اليوم.

١١٨. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 275-276 وقد حدد «بلس» اسم هذه المكعبات بـ«السجدة» في: **The Religion of Modern Syria and Palestine**, p. 302.

١١٩. المرجع السابق، أنظر أيضاً محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، الجزء الأول ص٢٩٤.

في عدة مسائل منها ما كان متعلقاً بالإرث[١٢٠] والزواج المؤقت، المعروف بزواج المتعة[١٢١]، والطلاق[١٢٢].

ولم تكن صلاة الجمعة تقام في القرى العاملية[١٢٣]. ولا بد من التذكير هنا أنّ هذه الصلاة حسب المذهب الشيعي ليست واجبة في غياب الإمام، فهو وحده صاحب الحق في أن يؤمها باعتباره السلطان العادل. أما فيما يتعلق بتحريمها أو تحليلها، فإنها مسألة سال لها حبر كثير لدى علماء الشيعة ولا مجال هنا لبحث مناظراتهم وخلافاتهم فيها[١٢٤]. إلا أن جميع الدلائل تحمل على الاعتقاد بأن المجتهدين، من أمثال عبد الحسين شرف الدين في صور، كانوا يؤمون صلاة الجمعة. وأما من جهة محسن الأمين فكان يؤمّها في دمشق: وباعتباره محاطاً ببيئة سنية أكثر من غيره، فإنه كان لا يريد لجماعته الشيعية الصغيرة أن تتميز [عن محيطها] بممارساتها المذهبية. إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يقيم صلاة الظهر للحيطة بعدها[١٢٥]، لأن صلاة الجمعة في غياب الإمام ليست واجبة. وللمؤمنين أن يختاروا بين الصلاتين وتسقط عنهم صلاة الظهر إن هم أقاموا صلاة الجمعة، ويمكنهم للحيطة ان يقيموا الاثنتين.

ويستنتج من هذه الملاحظات أن الواجبات الدينية عند شيعة جبل عامل كانت ألين منها عند جيرانهم السنة، وأن الدين كان أقل ظهوراً ومقتصراً في الأغلب على المحيط المنزلي. وكانت الحياة الدينية العامة مرتبطة بحضور الإمام؛ رأس الجماعة، فاختصرت وبات المؤمنون يمارسون إيمانهم وشعائرهم الدينية إفرادياً. وكانت العبادات تقام أحياناً في منازل خاصة أي عند بعض

١٢٠ . إن لم تكن تركة المتوفى تستوفي الفروض الإثني عشر التي وردت في القرآن، فإن الإرث أو ما تبقى منه يعود عند السنة إلى الأقرباء الذكور الأدنين إلى المتوفى، أما في الفقه الشيعي فإن الإرث يعود إلى الأقارب الأدنين إلى المتوفى، أكانوا ذكوراً أم إناثاً. أنظر Cf. Linant de Bellefonds, Yves, «Le droit imâmite», in **Le shî'isme imâmite**, p. 196-197. أنظر أيضاً Wilferd Madelung, «Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in fiqh», in **Religious Schools and Sects in Medieval Islam, chap**. XII, 1985, p. 74-76

١٢١ . تحرّم المذاهب الأربعة عند السنة زواج المتعة أما المذهب الشيعي فيحلله. ولم ينس مؤلفا **ولاية بيروت** أن يذكرا أن زواج المتعة معمول به في جبل عامل أنظر ص٢٩٤ . وكان زواج المتعة حجر عثرة في الحوار بين السنّة والشيعة. أنظر لاحقاً ص٣١٢-٣١٤.

١٢٢ . المرجع السابق «لا يسمح عند المتاولة بطلاق الزوجة بالثلاثة مرة واحدة». للاستزادة في هذا الموضوع انظر: Yves Linant de Bellefonds, «Le droit imâmite», p. 195-196, et Wilferd Madelung, «Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in fiqh», p. 73 sq. كذلك فإن الفروق بين السنة والشيعة مذكورة في Mojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 181-183

١٢٣ . ولاية بيروت، الجزء الأول ص٢٩٤؛ Bliss, **The Religion of Modern Syria and Palestine**, p. 303؛ مقابلة مع حسن الأمين في تشرين الأول ١٩٩٦.

١٢٤ . يوضح عبد العزيز عبد الحسين سشادينا هذه المسألة في: **The Just Ruler in Shi'ite Islam**, p. 177-204

١٢٥ . وهذا ما يفعل خليفته علي مكي (مقابلة في دمشق في ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧). يورد محسن الأمين ذكر صلاة الظهر حيطة بعد صلاة الجمعة، في أثناء كلامه على صلاة الاستسقاء، في **سيرته** (ص١٩٢). كذلك فإنه في كتبه للتعليم الديني، يشرح للتلامذة أنه في غياب الإمام لا تحل صلاة الجمعة محل صلاة الظهر، فتقام صلاة الجمعة مع صلاة الظهر، قبلها أو بعدها. أنظر **الدرر الدينية**، الكتاب الرابع، الطبعة الثالثة، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٣٨٤هـ - ١٩٥٥م ص٣١.

الأعيان أو السادة، إما على مرأى من السلطات العثمانية أو بغير علمها[١٢٦].

وكان الأذان، إلى بداية القرن العشرين، يرفع على سطوح المساجد[١٢٧]، لأنها لم تبن لها المآذن. فهل كان ذلك لأن الشرع، كما يؤكد محسن الأمين، يستحب أن تكون المآذن على ارتفاع المساجد[١٢٨]، أم أنه كان وجهاً من وجوه التقية؟ وقد تهيأت لي فرصة زيارة أحد المساجد العاملية الصغيرة وكان بلا مئذنة، ويقال إنه بني منذ مائتي سنة في جبشيت؛ وهو بناء غاية في البساطة يشبه منازل القرية ولا يمكن الظن، من الخارج، بأنه مكان للعبادة. ولعل هذه البساطة هي السبب فيما ذكره بهجت والتميمي من أنه في كل قرية جامع للمتاولة يسمونه حسينية، بلا منبر ولا مئذنة[١٢٩].

وبما أنه لم تكن الحسينيات، بالمعنى الحقيقي للكلمة، قد أقيمت بعد في العقد الثاني من القرن العشرين في جبل عامل، فلقد التبس الأمر على هذين المؤلفين في موضوع المساجد حيث تقام الصلاة وتقام مجالس العزاء فقالا بأنهم يسمونها حسينيات[١٣٠]، اللهم إن كانا قد سمعا كلمة حسينية بلفظ العامليين للدلالة على المسجد؛ وهذا ما لا يمكن التحقق منه. ومهما يكن من أمر، فإن المساجد في القرى لم تكن تُميَّز مباشرة عن غيرها من الأبنية، بخلاف الحال في الأوساط السنية. إلا أنه ابتداءً من العقد الثالث من القرن العشرين أعيد تنظيمها، كما سنرى، بحيث يمكن رؤيتها بصورة أوضح، وأقيمت الحسينيات. ولم يكن ذلك في القرى وحسب بل كذلك في البلدات الأكبر مثل صور، حيث لم يكن فيها، يوم جاءها عبد الحسين شرف الدين في كانون الثاني ١٩٠٨، لا مسجد تجتمع الطائفة فيه ولا مكان للاجتماع أو للتدريس الديني. فالمسجد القديم في المدينة، بحسب ما يقول، قد استولت عليه الدولة العثمانية وعينت إدارة الوقف عليه موظفين (أي موظفين من السنة) هم إمام وخطيب ومؤذن وخادم. وأبعد عنه الشيعة ومنعوا من ممارسة العبادة في هذا المسجد، مُنعوا من الوضوء والصلاة فيه وقد أسيء لهم أو طردوا منه أكثر من مرة[١٣١].

من الدين إلى السحر

يتفق المؤلفون الذين وضعوا تعريفات نظرية للسحر وللدين على أنهما، في الشعائر التي يمكن

١٢٦ . يذكر محسن الأمين أن بيت الحاج أحمد عسيران، مثلاً، من أعيان صيدا، كان «كالمسجد حيث تقام الصلاة ومجالس التعزية عن أرواح الشهداء ...». أنظر **الأعيان** المجلد الثاني ص٤٩٨.

١٢٧ . مقابلة مع حسن الأمين/ تشرين الأول ١٩٩٦.

١٢٨ . **خطط** ص١٧٥.

١٢٩ . **ولاية بيروت**، ص٢٩٣.

١٣٠ . لم تكن الحسينيات في جبل عامل موجودة في هذا الوقت. أنظر لاحقاً، في أية ظروف أسِّسَت (الفصل التاسع، III-١، مسألة إدارة الأوقاف).

١٣١ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، بيروت، ١٩٩١ الجزء الثاني ص١١٤-١١٥.

ملاحظتها، يشتركان اشتراكاً يصعب الفصل فيه بينهما. فإن صح التعارض بين السحر والدين باعتباره تمييزاً [لمقتضيات] التحليل، فإن علينا أن نحترس من تخطي هذا البعد وإيلاء هذه المبادئ قيمة تصنيفية تسمح بتمييز ما هو ديني عمّا هو سحري ووصفه بهذا أو بذاك في ممارسة الشعائر والعبادات الواردة هنا. إن الكثير من المعتقدات والممارسات التي يعتبرها الإسلام في صلب الدين، تقع في خانة السحر، استناداً إلى ما اعتمدناه من تصنيفات تحليلية. ومنها صلاة الاستسقاء والاستخارة بالكتب وغيرهما من ممارسة العرافة. وبعض الشعائر، التي يمكن أن نضعها في خانة الدين، يرذلها أرباب الفقه. أضف إلى ذلك، أن تقدير الحلال والحرام قد يختلف باختلاف الحقب وباختلاف آراء العلماء ومذاهبهم. ولذلك فإن ما حاربه المصلحون من البدع كان يمارسه المؤمنون على أنه مظهر من مظاهر دينهم. وسنتحرّى مواقف العلماء العامليين من هذه المسألة لاحقاً؛ أما الآن، فسنرسم صورة مبدئية مختصرة لهذه الشعائر التي تقع، في رأينا، في إطار الدين والسحر معاً.

كان العامليون يرتادون أماكن للعبادة غير المساجد: منها المزارات وهي أضرحة أو مقامات تعود إلى أولياء لهم في [نفوس العامليين] مكانة خاصة، تعززها أحياناً روايات عن كراماتهم يتناقلها الناس(١٣٢). وقد عد محسن الأمين في خططه اثنين وثلاثين مزاراً، مفنداً الرأي السائد بأن عدداً كبيراً منها للأنبياء؛ ويُستنتج من لائحته أن معظمها لا يعرف أصحابُها(١٣٣). وبالفعل كانت في أغلبها أماكن عبادة سابقة على الإسلام تابع السكان زيارتها بعده. هكذا بالنسبة إلى تل المعشوقة قرب صور، وهو مذكور في دليل سياحي في العقد الثالث من القرن العشرين، تقول مؤلفته «ميريام هَرّي» إنه يعود إلى إحدى وليات المسلمين بحسب الرواية العربية، وأما المستشرقون فيرون فيه معبد «أستارتيه» الأول. ثم تصف موكب الزوار وقد التقتهم في الطريق إليه: نساء وأولاد يحملون قطعاً من القماش مائلة إلى اللون الليلكي يربطونها بالقضبان المحيطة بالضريح(١٣٤). مما يعني أنهم كانوا ينذرون النذور ويطلبون من الولية توسطها، والأمر ما يزال على هذه الصورة إلى اليوم في مثل هذه المواضع. ويروي علي الزين أن العامليين كانوا ينذرون النذور في المزارات لشفاء مرضاهم(١٣٥).

ومن بين العادات الدينية التي بذكرها محسن الأمين، نذر بحلق رأس المولود الجديد في مزار، ويشرح كيفية تنفيذ النذر. فكان الناذر يتلفظ بالنذر وهو أن يذبح حيواناً ويحلق شعر ابنه إن بقي على

١٣٢ . يروي محسن الأمين هذه الرواية عن ضريح لعالم من أتباع الشهيد الثاني على جبل قرب كفركلا. فقد قام أحد أفراد عصابة صادق حمزة، زمن الاحتلال الفرنسي، بينما كانوا يمرون بالجوار، بشتم العالم المدفون هناك ثم أراد أن يطلق النار على قبة الضريح. ولما توقفوا بعد ذلك للغداء، وضع بندقيته جانباً فاشتبكت بثيابه وانطلقت فمات الرجل. واعتبر الناس في تلك المنطقة ذلك من كرامات الولي وزادوا في تقديسه. أنظر **خطط** ص١٧٩.

١٣٣ . المرجع السابق ص١٧٨-١٨٠.

١٣٤ . Myrriam Harry, **Guide du tourisme en Syrie**, Imprimerie des Lettres, Beyrouth, 1921, p. 119.

١٣٥ . **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٧، ص١٤٨.

قيد الحياة. فإنْ تحقق ذلك، يذهب إلى المزار برفقة زوجته وبنيه والولد المنذور، وقد ألبسوه أحسن اللباس، ويواكبهم كذلك سكان القرية. ويؤتى بالضحية فتذبح وتطبخ ويأكلها الحضور. ثم يحلق شعر الولد ويوزن ويعطى وزنه ذهباً أو فضة لسادن المزار. ويحكم محسن الأمين، حكم رجل الدين الصالح، بأن هذه الشعائر حسنة وهي «ضمن الشرع». إلاّ أنه لا بد من القول بأن غيرها قد يتعارض مع الشرع.

كان العامليون يحتفلون كل عام بعيد مولد المهدي، الإمام الثاني عشر، في ١٥ شعبان فيقيمون الأفراح ويزورون المقامات المقدسة. وكان الآلاف منهم، في هذه المناسبة، يجتمعون في مقام النبي يوشع، وكان من أكثر المقامات زواراً في المنطقة، ويقع على مرتفعات الحولة(١٣٧). وكان البعض يقومون بنشاطات ثقافية: من زيارات وأدعية وصلوات وغيرها من ذكر اسم الله، والبعض الآخر يعقدون، فيما يتعدى الشعائر الدينية، حلقات الدبكة ويصفقون ويطلقون النار ويعزفون على الناي. باختصار، كانوا يقومون بكل نشاطات اللهو التي يختلط فيها النساء بالرجال(١٣٨).

وكان للعامليين أماكن، أشد تقديساً من هذه، تجتذب من استطاع منهم لزيارتها في رحلات طويلة إلى النجف وكربلاء والكاظميين وسامراء وهي العتبات المقدسة في العراق وفيها أضرحة الأئمة(١٣٩). وأحياناً، كانت هذه الزيارات التي تسمى بالحج على غرار الحج إلى مكة(١٤٠) تقود الحجيج إلى مشهد في خراسان. أما الأقل مالاً فلم يكونوا يغامرون بالذهاب إلى أبعد من دمشق حيث مقام السيدة زينب أخت الإمام الحسين التي اشتهرت في معركة كربلاء واقتيدت أسيرة إلى الخليفة الأموي. وإن يكن مقام السيدة زينب هو الأكثر تقديراً لدى الزوار، فإنّه ليس المزار الوحيد في دمشق، فلأهل البيت أضرحة في المقبرة الواقعة في باب صغير، بالقرب من المسجد الكبير، وهو أيضاً يضم رأس الإمام الحسين. وفي حلب وحمص وحماة والرقة مقامات أخرى قد تجتلب الزوار إليها(١٤١).

ومن ممارسات العامليين الشائعة الاستخارة بعدة وسائل. وتكون الاستخارة بالرجوع إلى الله قبل أخذ قرار ما. وهي مما يحلله [الشرع]، ويدعو رجال الدين إلى اللجوء إليها والعمل بنتيجتها.

١٣٧ . بحسب محسن الأمين فإن يوشع هذا هو يوشع بن نون. أنظر: **EI1/IV/1242**. إلاّ أن العامليين انقطعوا عن زيارته بعد أن ضُمّ إلى فلسطين في عهد الانتداب الفرنسي.

١٣٨ . **خطط**، ص١٧٩. يكتفي محسن الأمين بفرز نَمَطَيْ التصرف لدى الزوار دون أن يطلق أي حكم عليهما.

١٣٩ . أنظر أضرحة الأئمة في الملحق رقم ٣.

١٤٠ . Frederick J. Bliss, **The Religion of Modern Syria and Palestine**, p. 304.

١٤١ . تضع «إيرين كالزوني» لائحة بهذه المقامات في: «Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum», in **La Shī'a nell'Impero ottomano**, p. 191-201. أما فيما يختص بحلب. أنظر: Jean Sauvaget, «Deux sanctuaires chiites d'Alep», **Syria**, 9 (1928), p. 224-237; Biancamaria Scarcia Amoretti, «A proposito della tipologia religiosa sciita : Aleppo-Mašhad», in **Studi in onore di Francesco Gabrieli**, Université "la Sagesse", Rome, 1984, vol. II, p. 701-709.

ويتوسع محسن الأمين في وصف مختلف طرائقها على نحو مفصل ويذكر أنه لجأ إليها مرتين[١٤٢]. ولعل غيره كان يكثر اللجوء إلى هذه الوسيلة ليحل مشكلات يصعب عليه الاختيار فيها، حتى أن الكاتب أمين الريحاني قد اغتنم الفرصة ليهزأ برجل منهم. يقول إن اجتماعاً أقيم في وادي الحجير استخار الله فيه أحد المشايخ بالسبحة ما إذا كان يجب ذبح المسيحيين أم لا . . .[١٤٣]. ونظراً لخطورة الموضوع فإنه لم يهزأ برجل الدين المقصود فحسب بل بجميع الحاضرين [في الاجتماع]. ومما يحلله الشرع أيضاً صلاة الاستسقاء، ويقوم بها عالم دين بهدف إنقاذ البلاد من الجفاف. ويصف محسن الأمين شعائر هذه الصلاة أيضاً مفصلة[١٤٤]، ويروي كيف قام بها، هو بنفسه على الرغم من فكره الإصلاحي، في سهل الخان قرب تبنين وقد اجتمع الأهالي ليصلوا حوله. وفي المساء عينه استجيبت صلواته وأدعيته وهطل المطر بغزارة[١٤٥].

وكان في جبل عامل تقاليد ومعتقدات، إن لم تكن سابقة على الإسلام فإنها تقع، على الأقل، على هامش الإسلام. ومع ذلك فإن رجال الدين أنفسهم، أو طلاب العلم الديني، كانوا يقومون بها: ككتابة الحُجُب والهياكل، وكان منهم، وليس بالطبع أعلمهم، من يقوم بصناعتها «للنساء والأطفال»، بحسب تعبير محسن الأمين، وهو بهذا يقلل من أهمية هذه الظاهرة[١٤٦]. وكان العامليون يُلبسون أولادهم ودوابهم خرزاً أزرق أو قطعاً من حجر الشبَّة، لحمايتهم من العين؛ وكانوا يحيطون أشجارهم المثمرة بالبيض المفرّغ[١٤٧].

وإذا ما أصيب أحدهم بالعين أو مرض، فإن طرق العلاج متعددة: وَضْع الحجاب، شُرْب مياه قد وضعت طيلة الليل في طاسة من البرونز يؤتى بها من حج مكة، ابتلاع الطين العجيب أو تربة الشهداء من العتبات المقدسة[١٤٨]. وأما فيما يختص بالشيخ فكان يلثم رأس المريض أو يده أو كتفه وينفخ في وجهه. فإن لم ينفع كل هذا العلاج في شفائه، كان يكوى في مواضع متعددة من الجسم

١٤٢ . أنظر **معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوائل والأواخر**، مطبعة العرفان، صيدا الجزء الأول ١٣٤٧هـ (١٩٢٨-١٩٢٩م) ص٢٠٢، أنظر أيضاً رسالته في الفقه: **الدر الثمين في أهمّ ما يجب معرفته على المسلمين**، مطبعة كرم دمشق، ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) ص٣٧٨-٣٨٠.

١٤٣ . أمين الريحاني، **ملوك العرب**، الجزء الأول بيروت الطبعة الرابعة (ب. ت.) ص٣١٥-٣١٦: يستشهد به منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير وآثاره**، ص٨٠. ولعل العالم المقصود هنا يكون عبد الحسين شرف الدين الذي قام بالدور الأول في هذا المؤتمر.

١٤٤ . **الدر الثمين**، ص٣٦٨-٣٧١.

١٤٥ . **سيرته**، ص١٩٢.

١٤٦ . المرجع السابق ص٥٣.

١٤٧ . «Les Chiites», note de Pechkoff (1933 ?), Archives MAE, carton n° 456, dossier: revendications de la communauté chiite

١٤٨ . وهذه أعمال يسمح بها الشرع أنظر **Le guide du musulman**, p. 233، «يحرّم أكل التراب على أنه لا ضير في تناول القليل من طين داغستان أو أرمينيا للتداوي به. كذلك فإنه يسمح بتناول القليل من تربة الحسين للشفاء من بعض الأمراض».

والرأس بمقتضى مرضه. وكانت ترافق كل هذا الأدعية والابتهالات[١٤٩]. وأما الحمّى فكانوا يعملون لها عجينة طحين على شكل سراج ويضعونها على تقاطع طريقين ويضيئونها؛ فإذا ما انطفأت أكلتها الكلاب[١٥٠].

وكان العامليون يعتقدون بقدسية بعض الأشجار. ويروي محسن الأمين أنه لما كان طالباً في قرية عيثا الزط، قصد هو وبعض الطلاب، شجرة ليقطعوا منها بعض الأغصان بغية أن يتدفأوا بها، فقد كان الشتاء قاسياً. وكان سكان القرية إلى ذلك الوقت يمتنعون عن المساس بتلك الشجرة لأنهم كانوا يحترمونها ويخافون عاقبة ذلك. فما كان من الطلاب، على الرغم من استنكار السكان، إلاّ أن قطعوا أغصاناً من هذه الشجرة «القديمة العادية»، كما يصفها محسن الأمين؛ وكانت دهشة السكان عظيمة في صباح اليوم التالي، عندما رأوا أن الطلاب ما زالوا على قيد الحياة[١٥١].

١٤٩ . علي الزين، **العادات والتقاليد**، ص١٤٨-١٤٩.

١٥٠ . «Les Chiites», note de Pechkoff.

١٥١ . **سيرة**، ص٤٣

الفصل الثالث

ما العالِم؟

I- جماعة العلماء

كان العلماء يشكّلون، في قلب المجتمع العاملي، مجموعة ذات مقام[١] يشترك أفرادها بالامتيازات نفسها من حقوق؛ كالحقوق الشرعية، وواجبات؛ منها على الأخص، التعليم والإرشاد. وكانت هذه المجموعة تؤمّن تكاثرها وتماسكها بزواج القرابة. على أنها كانت منفتحة على جميع المساهمات الخارجية، وذلك لأن الشرط النظري الكافي والوافي للانتماء إليها هو إتمام المنتسب علومه الدينية. ولقد زوّدت ثلة من الأسر العاملية، في واقع الأمر، جبلَ عامل برجال الدين، في الحقبة التي ندرس. ولم يكن من بين رجال الدين موضوع دراستنا من لا يتحدّر من أسرة دينية إلا رجل واحد هو حبيب آل إبراهيم المهاجر[٢]. ويُستبعَد هنا رجال الدين من المراتب الثانوية الذين لم يتركوا كتباً أو أي أثر آخر يثبت كفاءتهم، وهم من أسر التجار أو الفلاحين[٣].

وكان بين جماعة العلماء سلّم تراتب خاصّ بهم، قد يتعدى المظهر. وأول الفروق الظاهرة للوهلة الأولى؛ الفرق بين المشايخ، وهم من أصل عادي، والسادة، وهم يردّون نسبهم إلى النبي مروراً بهذا الإمام أو بذاك. وهؤلاء يحملون لقب «السيّد» (الجمع سادة، وفي العامية سيّاد)، حتى

١. هذه العبارة «مجموعة ذات مقام» ترجمة لـ: Groupe de Statut (Stand). حول هذا المفهوم أنظر: Sabrina Mervin, **Un réformisme chiite**, p. 61 Note (1) و Max Weber, **Économie et société**, vol. I, p. 395-397.

٢. الشيخ حبيب آل إبراهيم وهو من غير أسرة آل إبراهيم السادة العامليين.

٣. بحسب طريف الخالدي كان بعض الفلاحين الأميين يبيعون أرضهم أو قطيعهم ليرسلوا أولادهم إلى النجف، أنظر: «Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», p. 119. إلا أنه نظراً للصعوبات التي كان يلاقيها أبناء أسر العلماء أنفسهم في إرسال أبنائهم إلى العراق؛ فإننا نميل إلى الشك في ذلك. والأغلب أن أبناء المزارعين عموماً كانوا يبقون في مدارس جبل عامل إذا ما قرروا طلب العلم.

لو لم يكونوا من رجال الدين. ويعتمرون العمامة الخضراء أو السوداء علامة على نسبهم. وقد باتوا بذلك يميَّزون مباشرة عن غيرهم؛ أكان ذلك بذكرهم في [مجالس] الكلام وإظهار لقبهم فيها، أم بحضورهم الشخصي. ومن الملاحظ أن هذا الفرق لا يظهر لدى رجال الدين السُّنة؛ فهم يلقبون جميعاً بلقب الشيخ، ويعتمرون جميعاً العمامة البيضاء أكانوا من ذرية النبي أم لم يكونوا[٤]. وذلك أن التعلق بأهل البيت يختلف قدراً بين أهل السنة وأهل الشيعة[٥]. وكان لقب «السيّد» واعتمار العمامة الخضراء أو السوداء يجبران حامليهما، حتى من لم يكن منهم من رجال الدين، على الظهور بالمظهر اللائق بمقامهم، وعلى إظهار قدر من التقى. وفي المقابل كان الناس يقرّون باحترامهم. وكان «ورتابيه» شاهداً على ذلك أثناء مروره في جبل عامل سنة ١٨٦٠م؛ إذ إنه لاحظ أن السادة كانوا يتميزون بتشددهم في اتباع الدين وبما كان المتاولة يعاملونهم به من احترام كبير نظراً لنسبهم العريق[٦].

ولم يكن على السادة، نظرياً، أن يعملوا، ولاسيما في الزراعة، مراعاةً لشروط أصلهم. وقد امتلك بعضهم أراضيَ على إثر الإصلاح العقاري الذي أُنجز في أواخر القرن التاسع عشر، فأعطوها للمؤاكرين يزرعونها وتابعوا هم حياة البطالة، فقد كانت سمة امتيازهم في مرتبتهم. على أن ذلك لا يعني أن كل السادة كانوا من الملاكين أو أنهم كانوا جميعاً موسرين؛ فقد كان البعض منهم مضطرين إلى العمل بسبب الحاجة، وذلك على الرغم من مقامهم.

وكان للسادة امتيازات مالية؛ فكان لهم نصف الخمس، وهو فريضة تقسم إلى قسمين: سهم الإمام وسهم السادة من بني هاشم؛ شرط أن يكونوا من اليتامى أو المساكين أو أبناء السبيل[٧].

أضف إلى ذلك أن السادة، بلا شك، كانوا يتلقون الهدايا العينية من أتباعهم، أو أنهم كانوا يعفون من الدفع هنا ومن الضريبة هناك. وهذا ما لاحظه «إيميريز بيترز» في جُبَع في العقد السادس من القرن العشرين: فالسادة لم يكونوا يدفعون في ذلك الحين أجور النقل في الباصات والسيارات العمومية التي كانت تصل إلى تلك القرية. وقد ذكّر «بيترز»، على غرار سلفه قبل قرن من الزمن تقريباً، بتقاهم ونوّه بما يخصهم الناس به من التبرك بهم نظراً لشرف نسبهم[٨]. وذلك من رضى الله عليهم واشتمام القداسة فيهم؛ وبالإضافة إلى أن الله قد أسبغ عليهم نعمه، فإنهم قادرون على اجتلاب هذه النعَم على من يتقرب منهم. وقد بيّن وضاح شرارة، في نهاية العقد السابع من القرن

٤. عند السُّنة، يعتمر من كان من ذرية النبي، من غير رجال الدين، عمامة خضراء ملاثة على الطربوش. وسوف نفصّل لاحقاً هذه المسألة.

٥. وذلك بغض النظر عن الصوفيين السُّنة وكان تعلقهم، هم أيضاً، بأهل البيت كبيراً.

٦. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 275.

٧. حول سهم السادة من فريضة الخمس أنظر Abdulaziz Sachedina, «Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System» وخصوصاً الصفحات ٢٨٥-٢٨٦. أنظر أيضاً الرسالة العملية في الفقه لمحسن الأمين، **الدر الثمين**، ص٤٢٤.

٨. Emrys L. Peters, «Aspect of rank and status», p. 169-170.

العشرين، مدى تعلق السادة بامتيازهم الناتج عن شرف نسبهم:

«إن السادة [...] لا يشاركون في النشاط الاقتصادي إلا بقدر بسيط، ويعدّون أنفسهم بين «الصالحين»، أو كملح الأرض، يمارسون صلة قرابتهم على أنها شهادة على الظلم الفاضح في هذا العالم، داعين مراراً باسم «جدّهم»(٩)؛ وهم يشكلون الأكثرية في بعض القرى، ويعيش البعض منهم حياة عادية بدون علامات تميزهم عن غيرهم بما في ذلك العمامة؛ أما البعض الآخر فيتابعون تقاليد نسبهم وطريقة عيشهم الطفيلية الواضحة»(١٠).

ولا بدّ هنا من التأكيد على الصفة التوقيفية لحال السيّد: فهو يولد سيّداً. وكان بعض السادة يكتفون بالنزر القليل من الدراسة - ولا سيما في البيئات المتواضعة - ولا يؤدّون أية وظيفة دينية، ولم يكن ذلك ليفقدهم لقب السيادة، ولا المكتسبات التي كان يؤمنها [هذا اللقب] لهم. وإليكم هذه الحادثة مثلاً على ذلك: على إثر إحدى مقابلاتي مع أحد السادة من أسرة ميسورة، وكان يعتمر العمامة الخضراء على الطربوش؛ سألت بعض من كان في محيطه عما كان عمله في الحياة، ولم يكن في سؤالي شيء من الخبث، وقد أُجبْت عن سؤالي، بالبساطة نفسها: «لا شيء، فقد كان سيداً...».

هذا فيما يتعلق بصفة السيّد؛ أما فيما يتعلق بانتمائه إلى رجال الدين، فإنه أمرٌ مكتسبٌ، ولقد فسّر لي يوماً أحد طلاب العلوم الدينية من الشباب، وهو من أسرة من السادة كان فيها علماء معروفون، قائلاً: «قررت أن أصبح سيّداً وأنا جاثم قرب جدّي وهو على سرير الموت...». وكان جدّه مجتهداً مشهوداً له بالعلم. وذلك يعني أن هذا الشاب قد قرر أن يخلف جدّه. وأمّا السيادة فقد كان حاصلاً عليها، إلا أنه كان عليه أن يحصّلها أيضاً. أي أنه، بكلام آخر، بامتثاله لما هو مدعو إليه باعتبار حالة [السيادة]، فإن هذا الشاب لم يكن قد حاز صفة رجل الدين فحسب، بل إنه قد أتم، إضافة إلى ذلك، صفة السيادة وقوّى موقع أسرته وهيبتها الدينية. وهكذا فإن أسر السادة تُراكِمُ إضافةً بسيطة إلى موهبتها جيلاً بعد جيل كلما أصبح أحد أفرادها رجل دين. والعكس صحيح، فإن توقفت إحدى أسر السادة عن أنجاب رجال الدين، إن لم تمتثل لما هي مدعوة إليه بمقتضى موقعها على مدى عدة أجيال، فإن احترامها يخمد تدريجياً.

ويسمى «العالم الديني» داخل الأسرة المتحدرة من النبي «بالسيّد»، مع العلم أن جميع أفرادها يستحقون هذا اللقب؛ وهو الضامن لنظامها الأخلاقي، والمحافظ على تاريخ الأسرة

٩. إن الجدّ المقصود هنا هو النبي أو قد يكون الإمام الحسين بحسب الموقف. وإنه من الملفت للنظر طريقة السادة في اختصار الرجوع إلى أسلافهم، وكأنهم يريدون بذلك أن يظهروا أن صلتهم بهذه الشخصيات المقدسة، صلة مباشرة. وكلمة «الجد»، تعني بالفعل أبا الأب، وتعني السلف كذلك.

١٠. Waddah Chrara, **Transformation d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-sud ('Ashura)**, p. 53.

وناقله [إلى الآخرين]، والمؤتمن على تراثها الروحي(١١). كذلك فإنه يقال، على صعيد المنطقة، «السيّد الكبير» للدلالة على من يكون اعتباره هو الأعلى في الاحترام أو الأكثر علماً، إن كان من سلالة النبي طبعاً. وكانت هذه العبارة مستعملة في العقد الرابع من القرن العشرين. فقد ترجمها المستشار الإداري المقيم حينها في صيدا؛ وكان يشير بذلك إلى عبد الحسين شرف الدين، آخذاً على عاتقه الحكم بأن رجل الدين هذا كان يعتبر الزعيم الروحي في جبل عامل(١٢).

رجال دين بين العلماء والجهلاء

قد ذكرنا مكانة العلوم الدينية لدى جماعة العلماء. وبالفعل، فإن ما كان يفرق بين [الطبقة الأولى] منهم والطبقة الثانية، يستند إلى سعة معرفتهم باللغة العربية وبالعلوم الدينية. وقد أصبحت هذه القسمة واضحة اليوم، نظراً لما لحق القرن العشرين من تطور عقلاني وشكلاني: ففي قمة الهرم مرجع أو عدة مراجع، يأتي بعدهم المجتهدون، ثم باقي رجال الدين من صغار معتمري العمامة وطلاب العلوم الدينية. وهذا تراتب داخلي خاص بجماعة علماء الدين الشيعة، لا يأخذ بالاعتبار الوظائف التي توليها الدولة للبعض منهم. وكان الأمر كذلك في المرحلة التي ندرس، غير أن التراتب كان فيها أقل وضوحاً وأكثر ليونة ولا سيما في جبل عامل، حيث كان، في الواقع، في طور التكوين(١٣). على أن حيازة المعرفة كان لها المكانة الأولى؛ فلم تكن هيبة رجال الدين قائمة على قدسية مكانتهم فحسب بل على علوّ كعبهم واشتهارهم بالعلم بصورة خاصة. وكان بين من ذهب منهم إلى النجف في طلب العلم، ثم عاد إلى البلاد بعد سنين طويلة ليستقر فيها، وبين من درس منهم في مدارس جبل عامل فحسب؛ فرق كبير.

ولئن كان جهل بعض رجال الدين موضوع تندر بين بعض الشعراء الذين كانوا يشحذون قرائحهم بالتهكم إزاء معتمري العمائم؛ فإن جماعة العلماء أنفسهم قد بادروا أيضاً إلى جعل ذلك موضوع تهكّم ذاتي؛ وليس أدل على ذلك مما كتبه محمد جواد مغنية (تـ ١٩٧٩م) عن زملائه(١٤)، أو ما يُسْمَع من أحفاد العلماء في ذكر معاصري أجدادهم. وعلى أي حال فإن رجال الدين ما زالوا إلى اليوم يهزأون صراحة من هفوات زملائهم، أو يتهكمون على ما يتوهمه البعض من سعة علم فلان أو

١١. وقد يكون في الأسرة الواحدة عدة علماء، يسمّى كلّ واحد منهم «سيّداً».

١٢. في أيامنا هذه، سمعت عبارة «السيّد الكبير» تطلق على محمد حسين فضل الله.

١٣. كان هذا التراتب أوضح في المدن المقدسة في العراق حيث كان يقيم أكبر مجتهدي علماء الشيعة.

١٤. أنظر مثلاً: محمد جواد مغنية، **الوضع الحضاري في جبل عامل في مطلع الاستقلال**، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٤ ص٤١-٤٥.

فلان من المجتهدين(١٥)، وذلك لكي يزيد تقديرهم واحترامهم واعترافهم بعلم من يعتبرونهم الأكبر أو بنبوغ من اختاروه مرجعاً لهم. ولهذا فإنه من الضروري إعادة النظر في التحاليل المغرقة في طابعها «الاجتماعي» والتي قام بها باحثون حول مكانة المعرفة عند علماء الشيعة؛ كمثل قول «بيترز» بأن سلطة السادة في قرية جُبَع لا تقوم على علمهم بقدر ما تقوم على ادعائهم الانتساب إلى علي بن الحسين(١٦)، الإمام الرابع(١٧)، وكمثل قول «جيلسينان» أيضاً، مستعيداً تحاليل سلفه:

«[...] وفي الواقع، فإن من يذهب إلى النجف أو من يكون «عالماً» فذلك لأنه شيخ، ولا يكون شيخاً لأنه عالم. وبخلاف العلماء السنة، على المستوى المحلّي، فإن حدود النخبة يرسمها النسب وليس العلم (مع أن العلم، نظرياً، هو أساس اللقب عند الشيخ)(١٨)».

والحق، أن الأمر لا يكون بتصديق «كلام السكان المحليين» والاكتفاء به في بناء النظرية؛ بل إنه، في هذه الحالة في جبل عامل، وإن كان النسب عاملاً أساسياً في الانتماء إلى جماعة العلماء، فإنه لم يكن كافياً بحد ذاته لكسب الاعتراف بهذا الانتماء. وتبعاً لهذه الرؤية فإن الأمر يكون في محاولة إقامة الحدّ بين ما كان يقدمه العلماء من صور لأنفسهم ولمجتمعهم وبين تحليل الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي حددت غايات كل واحد منهم باعتباره من رجال الدين. كذلك فإنهم في أثناء مسيرتهم قد تحسب لهم حسناتهم وسيئاتهم.

وأخيراً، فقد كان بين جماعة العلماء سلم تراتب من نوع آخر، ناتج عن اختلاف الأوضاع الاقتصادية بينهم: فكان يفرق الأسَر فيما بينها، ويفرق داخل الأسرة الواحدة بين أفرادها. وكان في أدنى درجات هذا السلم صغار رجال الدين في القرى، وكان عليهم أن يعملوا في الأرض لكسب رزقهم، وكانت حياتهم تشبه حياة شركائهم الفلاحين. وكانوا أقرب إلى هؤلاء منهم إلى العلماء الكبار الذين أتيحت لهم فرصة الدراسة خلال أعوام طويلة في مدن العراق المقدسة قبل أن يعودوا إلى قراهم ليستقروا فيها، متبوّئين مركز رجل الدين، ويرعون، عن بعد، مصالحهم في الأرض. وكان هؤلاء يحيون حياة الوجهاء، وكان من بينهم من يملك كثيراً من العقارات ويعيش في رخاء، فلم يكن يعمل قط عملاً يدوياً، ولا سيما إن كان من السادة. وبالفعل فإن العمل في الحقل كان يعتبر انتقاصاً من قدر العلماء. وفي جُبَع، حيث يملك خمس السكان نصف أرض القرية، وهم من أسر

١٥. حضرتُ نقاشاً بين رجليّ دين يتساءلان عمن أعلم بين مجتهدين لبنانيين معروفين. فقال أحدهما في الدفاع عن وجهة نظره: «إن الفرق بين مستويي هذين المجتهدين كالفرق بين كتاب الأسفار العقلية الأربعة (وهو كتاب للفيلسوف ملاّ صدرا شيرازي) ومجلة أحمد (وهي مجلة مصورة للأولاد يصدرها حزب الله)!»».

١٦. (هامش للمترجم)، في النص الفرنسي علي الصغير. والصحيح أن الإمام الرابع هو زين العابدين علي بن الحسين الملقب بالسجّاد.

١٧. Peters, «Aspects...», p. 169

١٨. Michael Gilsenan, **Recognising Islam. Religion and Society in the Modern Middle East**, I.B. Tauris, Londres, 1992, p. 63

العلماء، لم يكن هؤلاء يزرعون أرضهم بأيديهم؛ بحسب ما يقوله «بيترز»(١٩).

وقد كان، أصلاً، قبل «التنظيمات»، بإمكان رجال الدين أن يُقتطعوا ضياعاً، وهذا ما كان من أمر علي الأمين (ت ١٨٣٣م) وهو مجتهد ذائع الصيت ومفتي بلاد بشارة، كان قد وصله والي عكا في ذلك الحين، عبدالله باشا، بالعطايا وبأجر سنوي، فالتمس منه أن يُقطعه ضيعة لكي يتجنب، هو وذريته، العوز. فأعطاه الوالي مزرعة ذات غلّة، وهي الصوانة، بقيت أرضها ملكاً لذريته، حتى بعد «التنظيمات» وهذا ما يرويه محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة(٢٠). ولعله من المفيد هنا، أن نثبت رواية هذه الحادثة كما وردت في الذاكرة الشعبية، والتي لم يكن لمحسن الأمين، وهو رجل الدين الكبير، أن يثبتها في كتابه. وبمقتضى هذه الرواية، التي سجلتُها أثناء استقصاء ميداني، فإن السيّد كان قد «كسب» هذه الأرض مقابل خدمة ذات طابع شديد الخصوصية، أدّاها إلى الوالي. فقد كان هذا الأخير، في سورة غضبه، قد طلّق زوجته بالثلاثة، ثم ندم على ما فعل، لشدة تعلقه بها، وطلب أن يتزوجها من جديد. إلا أن الشرع يقضي أن تعقد المرأة زواجاً آخر وأن تتم الدخلة؛ وهو أمر لا طاقة للوالي على احتماله. وعبثاً حاول أن يطلب الحل من الفقهاء، إذ كان ردهم جميعاً بالنفي إلا بمقتضى الشرع. فالتجأ إلى السيّد، صديقه القديم، فوجد له الحل بأنه زوّج المرأة البحرَ (وهو ذكر) وأمرها أن تسبح فيه عارية حتى تتم الدخلة، ثم عاد فزوجها الواليَ، فكان له من الشاكرين. ومهما كانت أسباب جود الوالي، فإن آل الأمين قد امتلكوا أرض الصوانة، وقد امتلك محمد الأمين (١٨١٢- ١٨٨٠)، أحدُ أولاد علي، غيرها من الأراضي، وأصبح بذلك منافساً لآل الأسعد. ولعل عداوته لخليل الأسعد ويوسف آغا المملوك، كانت بسبب خلاف على الأرض(٢١). والأغلب أن آل الأمين كانوا بين العلماء أكثرهم امتلاكاً للأرض، ولو أنهم لم يكونوا الملاكين الوحيدين، فقد اشترت بعض الأسر العلمية بعد إقرار «التنظيمات»، أراضيَ بأسعار بخسة في غالب الأحيان(٢٢).

ويكشف مثل آل الأمين هذا عن ظاهرة أخرى هي: اختلاف الثروة الكبير بين أفراد الأسرة الواحدة

١٩. يؤكد «بيترز» أن رجلاً فقيراً واحداً من السادة، متزوجاً من فلاحة وأمه فلاحة أيضاً كان يزرع أرضه؛ وكذلك البعض من الفقراء من أسر العلماء، كانوا يزرعون حديقة منازلهم وقد يرممون حائطاً من حيطان مدرجاتهم؛ إلا أنهم لم يحصدوا مواسمهم قط. ويضيف «بيترز» قائلاً: إن عمل النساء في الأرض عند هذه الأُسر كان معيباً أكثر من عمل الرجال (أنظر «Aspects ...» ص١٧١-١٧٣).

٢٠. أنظر ترجمة علي الأمين في **الأعيان**، م٨، ص٣١٨-٣٢٦.

٢١. بحسب ما يقول محسن الأمين فإن الوالي المكلف بالتحقيق في هذا النزاع استدعاه إلى بيروت وهدده بالحبس، ثم سويت المسألة حبياً. إلا أن محسن الأمين لا يذكر موضوع هذا النزاع. مما يحمل على الظن أنه احتراماً لذكرى عمّه محمد، قد أبى أن يذكر أن المسألة كانت مجرد نزاع حول المال. أنظر: **سيرته**، ص٣٧.

٢٢. هذا ما كان من أمر آل شرارة الذين اشتروا أراضيَ من المزارعين في بنت جبيل. أنظر أطروحة مصطفى بزي «L'évolution socio-politique d'une région shî'ite: Djebel Amel, 1900-1950», p. 50. ويرجع المؤلف في ذلك إلى وثائق من أرشيف محكمة صور.

من العلماء. ولكي نبقى في مثل الصوانة، فقد استملكها محمد الأمين بعد موت أبيه على حساب إخوته، مما أدى إلى تفاوت ملحوظ داخل هذه الأسرة[٢٣]. وكان في كثير من أسر العلماء الميسورة أقارب فقراء مهملون... وهذا ما كان لاحقاً، من أمر محمد جواد مغنية (١٩٠٤-١٩٧٩)؛ فقد كان جدّه عالماً مشهوداً له يملك أراضيَ مزدهرة. إلا أن محمد جواد فقد والديه وهو صغير جداً؛ فانتقلت أملاك الأسرة إلى غير يده. وقد روى في مذكراته ببساطة لاذعة مدى صعوبة طفولته وكيف أنه اضطر للعمل في بيروت قبل أن يتمكن من الذهاب إلى النجف في طلب العلم[٢٤].

وباستطاعتنا الإكثار من الأمثلة بإيراد شهادات العلماء الذين عاشوا بين نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة: [ومفادها] أن مجتمع العلماء وإن كان ذا امتيازات ويحظى، على وجه العموم، بنمط عيش طفيليّ، فإنه قد كان مخترقاً بتفاوت في الغنى ومقطوعاً بعيِّنة من الأوضاع الاجتماعية تتراوح بين العالم من طبقة الأعيان والعالم الفلاح. وذلك لأنه، كما أشرنا سابقاً، وإن كان العمل في الحقل لا يَليق بالعلماء فإنه كان، في بعض الاحيان، أمراً لا يمكن تجنبه. فكانوا يلجأون إلى مبدأ «للضرورة أحكام» فيقلبون الوضع رأساً على عقب: فإذا كان العمل في الحقل لا يليق برجل الدين؛ فإن قام به واحد منهم، عُدَّ عمله تواضعاً وتبسيطاً وتقشفاً يرفعه بين أقرانه بدلاً من أن يحط به. ولذلك فإن مؤلفي تراجم كبار الرجال العامليين ينوّهون أحياناً بعمل الشيخ أو السيّد وبأنه يباشر هو بنفسه أعماله، ما يعني في الحقيقة أنه يراقب مزارعيه أو عماله. ويعطي محسن الأمين أمثلة كثيرة على هذه الظاهرة في أعيان الشيعة[٢٥]، ويروي في سيرته أنه اضطر أن يعيل أسرته وكان بلا مورد فلم يستطع السفر إلى العراق. يقول: «واضطررت إلى تعاطي بعض الأمور الدنيوية التي لم يسبق لي تعاطيها»[٢٦]. ثم يروي بعض مراحل حياته إذ كان شريكاً في فرس وفي ثور. إلا أن بعض العلماء كانوا منخرطين في قضايا هذا العالم وكانت حياتهم موزعة بين الأرض والكتب. وهذا ما كان من أمر عبد الحسين نور الدين الذي كان، بحسب قول ابنه، يزرع التبغ ويربي الماشية آخذاً هذا العمل في الحقل على حساب تأليف الكتب، ومبتعداً بذلك عن الحياة العامة[٢٧]. وهذا أحد وجوه العالِم الفلاح العاملي[٢٨].

٢٣. أنظر **الأعيان**، المجلد التاسع، ص١٢٦. أنظر أيضاً، **سيرة السيّد محسن الأمين**، ص٣٨. حيث يذكر الفارق في الثروة بين أبيه وعمّه محمد ذي الأموال التي لا يستفيد منها باقي أفراد الأسرة.

٢٤. أنظر: **تجارب محمد جواد مغنية**، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٠، ص١٨-٣٢.

٢٥. أنظر مثلاً ترجمة محمد علي عز الدين، **الأعيان**، المجلد التاسع، ص٤٤٧.

٢٦. أنظر: **سيرة السيّد محسن الأمين** ص٧٢.

٢٧. من لقاء بمهدي نور الدين في النبطية الفوقا في ٢٠/ ٥/ ١٩٩٣.

٢٨. قد تصحّ المقارنة بالعالم الفلاح في جبال أوراس في الجزائر وهي دراسة لـ«فاني كولونا». فبخلاف النظرة التي تظهر بؤس الجزائر في عهد الاستعمَار، فإن «فاني كولونا» تبرهن أن فلاحي الأوراس كانوا من العلماء. ونحاول هنا، على عكسها، أن نظهر أن بعض العلماء في جبل عامل وقد اشتهروا بعلمهم، كانوا فلاحين. أنظر Fanny Colonna, **Savants paysans, Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale**, Office des Publications Universitaires d'Alger, 1987

الأدباء

إلى جانب مجتمع العلماء، أي جميع رجال الدين الذين كانوا يمارسون سلطتهم الروحية، لا بد من ذكر شريحة من العلماء الذين لم يكن لهم دور ديني. وهم وإن كان من الضرروة أن نميزهم من علماء الدين، فإنه لا يمكن أن نتجاهلهم في هذا الكتاب، وذلك لسببين. الأول أن هؤلاء الأدباء، ومنهم من كان متبحراً في العلوم الدينية، كانوا يعدّون من الفاعلين في حركة الإصلاح العاملي. والثاني أنهم كانوا متماهين بالعلماء، وأقرب المقربين لهم. وكان يطلق عليهم لقب الشيخ لاسيما أنهم قد درسوا، كالعلماء، في المدارس التقليدية في جبل عامل، اللغة العربية والعلوم الدينية. وقد كانوا من العلماء فعلاً، إلا أنهم في ختام دراستهم، كانوا يصبحون شعراء وأدباء وناشرين بدلاً من مباشرة عملهم باعتبارهم رجال دين. وكانوا يكتبون مقالات صحفية وكتباً ويمارسون في المقابل مهنة إما في التجارة أو في الإدارة العامة.

إن ما يحيط بموقع هؤلاء الأدباء من اختلاط يقع في جزء منه على التباس لفظ العالم، فهو في المفرد لا يعني [بالضرورة] عالم الدين، أما في الجمع: علماء فإنه لا يختص بعلماء العَلم بل يعني أيضاً هذه الجماعة المؤلفة من رجال الدين القائمين بوظائف دينية رسمية على وجه العموم، أو المدرسين في المدارس الدينية - وهي هنا أيضا بتكليف رسمي بشكل عام. ولكثرة ما استعمل المستشرقون ومؤرخو العالم الإسلامي لفظة العلماء، فقد دخلت هذه اللغة الفرنسية بصيغة الجمع Ulémas وسقط بذلك مفردها [في الاستعمال الفرنسي]. وبالمناسبة، فلعل هؤلاء غالبا ما جهلوا التباس معناها [في العربية]. فلا بد إذن من التذكير بمعنييها: «رجال العلم» و«رجال الدين». على أن العلم هنا، كان إلى فترة قريبة، العلم الإلهي. أما فيما يختص بهذه الدراسة فإنه يعنينا أن نقيم الفرق بين من كان يقوم بدور ديني، فنشير إليه إما بالعالم أو برجل الدين، وبين من [لم يقم بدور ديني] وكان من ذوي العلم الكثير، فنشير إليه بالأديب[٢٩].

وكان الأدباء العامليون، إذن، قد درسوا العلوم الدينية، كغيرهم ممن سبقوهم. إلا أنهم، خلافاً لأسلافهم، إن استطاعوا أن يتركوا أثراً وأن يظهروا على الملأ، فقد كان ذلك بفضل تطور الصحافة والطباعة، من جهة، وبفضل الدستور العثماني الذي صدر عام ١٩٠٨، والذي «حرر الأقلام» من جهة ثانية. أما اليوم فإن الوضع أكثر وضوحاً: فإما أن تتم الدراسة في مدارس حديثة تخرّج «مثقّفين»، أو أن تتم في مدارس دينية تقليدية تخرّج رجال دين. أما في مرحلة دراستنا فقد كان الخلط ممكناً بين موقع هذا وذاك، لأن الأدباء لم يكونوا يحملون لقب الشيخ فحسب، بل كانوا يعتمرون عمامة على طربوش تشير إلى علمهم.

٢٩. لا بأس من التذكير هنا أنه في غياب رجل الدين كان على أحد هؤلاء الأدباء أن يقوم مقامه، كأن يؤم المصلين، نظراً لأنه الأعلم بين الحضور.

وقد خُدع بذلك محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، برغم حذقهما في المراقبة، فعدّا هؤلاء الأدباء بين العلماء في إحصائهما للعلماء العامليين في أوائل القرن العشرين، وذلك لأنهما كانا غريبين عن المجتمع العاملي(٣٠). أما كتب الرجال عند الشيعة، التي كتبت بعد ذلك الحين فقد وقعت أحيانا في الخطأ بسبب هذا الخلط. وهذا ما برهنه عبدالله شرف الدين في كتاب نقدي حول هذا النوع من الكتب الموسوعية، حيث يورد أن تراجم بعض الشخصيات تثبتهم على أنهم من العلماء وهم لم يكونوا كذلك. ومثالهم أمين بن علي الأمين (ت١٩١٢) الذي ولو أنه من أسرة من العلماء، قد درس في مدرسة دينية عاملية إلا أنه عمل في التجارة. كذلك محمد جابر آل صفا (ت ١٩٤٥) وكان معلماً ثم تاجراً، وكان يتعاطى الكتابة في الوقت نفسه – وقد كتب فيما كتب، تاريخاً لجبل عامل(٣١). ويقول شرف الدين عنه إنه لم يكن لا عالماً ولا معمّماً وكان لقبه مع ذلك الشيخ. ونظراً لالتباس لفظة عالم فإن لفظة معمّم ترفع هذا اللبس. ولا يزال الأمر كذلك إلى اليوم: فإذا ما ذُكر الرجل التقي العلامَة فإنه يُستفسر عنه إن كان معمّماً أم لا. فتكون العمامة علامة رجل الدين، وهي تُعتمر بلا طربوش فيظهر بها الفرق(٣٢).

أما فيما يتعلق بالتصنيفات المميزة لسكان جبل عامل في هذه الفترة، فإنه من الصعب الحكم عليها حكماً يقينياً، إلا أن كل المؤشرات تدل على أن هذه التصنيفات كانت تقيم الفرق الواضح على أساس الوظيفة المشغولة، ولنا شاهد علي ذلك في حرص العسكريين الفرنسيين العاملين أثناء فترة الانتداب، وكانوا يتبعون في ذلك مخبريهم المحليين، أن لا يخلطوا في تقاريرهم المحررة بين الأدباء ورجال الدين «في مواقعهم»(٣٣).

وقد مثّل أربعة من هؤلاء الأدباء دوراً كبيراً في تاريخ جبل عامل الحديث، فالتحقوا بالنهضة التي ولّدت أدباً جديداً في العالم العربي، واعتنقوا الفكر السياسي القومي العربي، وشاركوا في النقاش الذي كان يدور حول المسائل الدينية التي كانت تهزّ العالم الشيعي على وجه الخصوص، والعالم الإسلامي على وجه العموم. وهم يعدّون، على هذا الصعيد، بين الفاعلين في حركة الإصلاح الشيعي، وتشملهم هذه الدراسة إلى جانب العلماء المعممين؛ وهم: أحمد رضا صاحب الأثر المعجمي [متن اللغة] بخاصة، ومحمد جابر آل صفا وسليمان ظاهر، وكان كلاهما من المؤرخين،

---

٣٠. أنظر، محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، المجلد الأول، ص٣١٨.

٣١. أنظر، عبدالله شرف الدين، **مع موسوعات رجال الشيعة**، المجلد الأول، ص٦٦١ وص٦٦٣. والكتاب المقصود في هاتين الحالتين هو لآغا بزرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**.

٣٢. سوف نبحث لاحقاً أهمية العمامة باعتبارها علامة مميّزة. ومن الملاحظ أن الفارسية تميّز بين الروحاني والروحانية مما يميّز بين جماعة رجال الدين وباقي المجتمع. كذلك، فإن وضع العمامة في إيران يتم في احتفال طقسي عام يقام في يوم عيد ديني. Yann Richard, **L'islam chiite. Croyances et idéologies**, Fayard, Paris, 1991, «Glossaire», p. 291

٣٣. وهذا ما نجده في تقرير غير مُعَنْوَن فيه فقرة عن «أشهر علماء الشيعة». أنظر أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية Carton. No. 2373، ملف صيدا صور ١٩٢٠، قضاء صيدا ١٩٢٠.

وأحمد عارف الزين مؤسّس مجلة العرفان. وكان الثلاثة الأول من بلدة النبطية، وقد أقاموا فيها طوال حياتهم، وأما الرابع فقد ولد في قرية شحور ثم استقر في صيدا حيث أسس مجلة ومطبعة.

وتدل حالة أحمد رضا على مدى ضآلة الفرق بين رجال الدين والأدباء، بل على انعدامه، إمّا اقتصرنا في ذلك على قراءة النصوص وتحليلها. وذلك لأن الشيخ أحمد رضا، وهذا ما كان يسمى به، قد تبحّر في علوم الدين ولاسيما في الفقه وأصول الفقه. وكان الكثير من المعممين يغبطونه على علمه هذا! وقد ألف رسالة في الفقه عنوانها، «**الدروس الفقهية**»(٣٤)، فاختيرت كتابا رسمياً من قبل [وزارة] المعارف اللبنانية. كذلك فإن أي قارئ يجهل أنه لم يكن من ذوي المناصب الدينية، يصنفه بلا تردد في عداد رجال الدين... ولاسيما أن عرض كتابه في مجلة العرفان يقدمه «وكأنه رسالة عملية»، مما يعني ان الدروس الفقهية حُملتْ على محمل الرسائل العملية التي لا يقوم بتأليفها إلا المجتهد. على أن من عرض الكتاب، لم يسمح لنفسه بمثل هذه المقارنة إلا بعد أن ذكر أن محسن الأمين، وهو المجتهد، كان قد شرح الطبعة الثانية من هذا الكتاب. ولعل محسن الأمين يكون قد كُلّف بإضافة شرحه على هذا النص، لرفع أي لبس ممكن، ولو أن مؤلفه كان قادراً على تأليف رسالة في الفقه من دون الحصول على إجازة من المراجع الكبرى، وهو أمر لا بد منه لكي يحق للمرء القيام بذلك. وكان لا بد من أن يقدم محسن الأمين ضمانته لهذه الرسالة حتى تصبح مرجعاً للمؤمنين(٣٥). وهكذا نرى أن التبحر في العلوم الدينية ولو أنه معترف به لذاته إلا أنه غير كاف لجعل صاحبه رجل دين، كما أن صفة السيادة لا تكفي لذلك بل لا بد لها أن تستكمل بصفة مكتسبة.

II– أنساب الأسر الكبرى من رجال الدين

كان العلماء في جبل عامل متجذرين في أوطانهم وعلى الرغم من أن بعض الأسر كانت معروفة بأصول خارجة عن [جبل عامل] إلا أنها كانت متعلقة به، والأغلب، بالتحديد، بقرية أو بقريتين أو ثلاث. وهذا ما كان من أمر آل فضل الله، الذين كانوا قد تركوا مكّة في أواخر القرن السادس عشر – ويقال إن بعض الشيعة قد قتل فيها – وجاؤوا إلى عيناثا ويارون فاستقروا فيهما(٣٦). كذلك فإن آل الأمين، وأصلهم من ضواحي الحلة، كانوا قد استقروا في قرية شقراء في القرن السابع عشر(٣٧) ثم تفرعوا إلى الصوانة.

---

٣٤. أحمد رضا، **الدروس الفقهية**، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٥٣هـ (١٩٣٤)، الطبعة الثانية في إحدى وتسعين صفحة. ومن المؤسف أنني لم أعثر على نسخة له.

٣٥. أنظر **العرفان**، مجلد ٢٥، ص٥٣٨-٥٣٩ (تشرين الثاني ١٩٣٤).

٣٦. Marco Salati, «Toleration, Persecution and Local Realities», p. 129.

٣٧. انظر محسن الأمين، **سيرته**، ص٢٢-٢٣.

تظهر في الخارطة رقم ٢، مواقع أسر العلماء. إلا أنها لا تظهر جميعاً فيها، لأن هذه الخارطة لا تظهر إلا الأسر التي مثلت دوراً مهماً في المرحلة التي ندرس. على أنه لا بد من الملاحظة أن الكثير من هذه الأسر ما زالت تزوّد الطائفة الشيعية برجال دين من المرتبة الأولى، إلى يومنا هذا، وذلك على الرغم من تجدد جماعة رجال الدين عند الشيعة في الربع الأخير من القرن العشرين(٣٨). أما فيما يتعلق بتحركات رجال الدين هؤلاء، فإن الخارطة تظهر أن معظم من تابعنا مسيرتهم قد بقوا في القرى التي كانت تسكنها أسرهم أو في قرية قريبة منها - أو أنهم رجعوا إليها بعد أن أتموا طلبهم للعلم - وقد استقطبت المدن بعض هؤلاء العلماء، حيث استطاعوا أن يوسعوا سلطتهم الروحية: فهذا عبد الحسين شرف الدين يستقر في صور، وما زالت ذريته فيها، وهذا عبد الحسين صادق يترك الطيبة ويستقر في النبطية فتصبح مقر أسرته. أما محسن الأمين الذي ذهب إلى دمشق، فقد بقيت أسرته في جبل عامل، ما خلا أولاده(٣٩).

وقد اكتسبت هذه الأسر الكبرى من رجال الدين مكانتها من أنسابها، فكانت الأنساب تثبّت جماعة العلماء وتحدد معالمهم وتقيم التراتب فيما بينهم داخل الجماعة نفسها. والحق أن شرعية علماء الدين هؤلاء كانت قائمة على نموذجين من الانتساب كانا يربطانهم بأصول التشيع أي بالأئمة ومنهم بالنبي(٤٠). الأول كان انتساباً روحياً، فبالعودة في سلسلة العلماء من التلميذ إلى الشيخ نصل إلى الأئمة، وهو أمر واضح في الإجازات التي تعطى لرجال الدين - وسوف نرى ذلك حين نتطرق إلى دراسة العلماء. والثاني كان انتسابا نَسَبياً محضاً. فلم يكن السادة يعتمرون العمامة المميزة لهم كما وصفناها سابقاً فحسب، بل إن الصلة التي كانت تربطهم بالأئمة كانت تظهر في نسبتهم الواردة في أسمائهم: وهي الحسيني لمن كان من ذرية الحسين، الإمام الثالث، والحسني لمن كان من ذرية الحسن، الإمام الثاني(٤١)، والموسوي لمن كان من ذرية موسى الكاظم، الإمام السابع. ويكون الثلاثة بالضرورة علويين، من أبناء علي، ويلقبون بالسادة، إلا أن هذا اللقب لم يكن يظهر صراحة في لفظ هويتهم، وفي المقابل فإن النساء منهم كنّ يُدعين بلفظ العلوية. وكان نسب السادة معروفاً بين جماعة العلماء ولو أنه كان، في بعض الحالات، موضوع

٣٨. ومثال ذلك: محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، محمد حسين فضل الله المرشد الروحي السابق لحزب الله، علي مكي مرجع الشيعة في سوريا، محمد حسن الأمين قاضي صيدا وغيرهم كثر.

٣٩. على أي حال، فإنه لم يبق اليوم من آل الأمين أحد في سوريا، ويقيم حسن الأمين آخر أبناء محسن الأمين الأحياء، في بيروت. ولقد خلف محسناً الأمين في مرجعية الشيعة في الشام حسين مكي ثم ابنه علي.

٤٠. إن انتساب الأئمة إلى النبي انتساب مباشر يعرفه المؤمنون. فالأئمة من ذرية محمد من ابنته فاطمة. وهم كذلك ورثته الروحيون عبر صهره علي الذي أورثهم العلم والسلطة معاً إرثه عن النبي. أنظر حول هذا الموضوع: Mohammad Ali Amir-Moezzi, **Le guide divin**, p. 174-199

٤١. تعتبر النسبة إلى الحسن أقل قدراً من النسبة إلى الحسين. وذلك أن الحسن عاهد مغتصبي حق جده، أما الحسين فقد استشهد دفاعاً عن حقه في خلافة النبي.

التباس(٤٢). ولم يكن ذلك حائلا دون أن يعلن السادة نسبتهم في كتاباتهم: فكان محسن الأمين يوقعها بـ«محسن الحسيني»، وعبد الحسين شرف الدين بـ: «ابن شرف الدين الموسوي».

وكان للمشايخ نسب أيضاً، لا يعود بهم إلى الأئمة إلا أنه كان يكللهم بالجلال، لأنه كان يفترض وجود شخصية ذات شأن في التاريخ الإسلامي. ومَثّل آل الحرّ في ذلك نموذجي، فهم ينسبون أنفسهم إلى أحد أبطال وقعة كربلاء، الحرّ بن يزيد، وكان في عداد جيش أعداء الحسين ثم التحق بالإمام وكان من بين أوائل المستشهدين بين يديه(٤٣). إن من كان جده شهيداً في كربلاء يكون بلا جدال، ومن باب وحدة المعاناة، قريباً من أهل البيت. وهذا وضع يُغبط المرء عليه، ولذلك فإن إحدى أسر العلماء ذات نسبة نسوية إلى آل الحرّ قد اكتسبت تدريجياً لقبهم. ويذكر محسن الأمين شخصاً باسم حسين بن حسن المحمد العاملي الجبعي (١٨٥٠-١٩١٥)، معروف باسم حسين الحرّ إلا أنه كان يوقع اسمه حسين المحمد ليتجنب إقحام نفسه في آل الحرّ(٤٤)؛ أما من جاء بعده فلم يكونوا بحرجه: يلاحظ «پيترز» أن ثلاثة رجال، أحدهم من كبار الأغنياء، وكانوا من أسرة ذات تاريخ طويل في العلوم الدينية، وكان بينهم وبين آل الحرّ مصاهرة، قد بدّلوا اسم أسرتهم في المحكمة سنة ١٩٥٤ أملاً بالاستفادة من ذلك في الانتخابات البلدية، إضافة إلى غيرها من الفوائد(٤٥).

وكان بإمكان المشايخ أن يثبتوا شرعية موقعهم بانتمائهم إلى أحد العلماء الكبار الذين شاركوا في إرساء قواعد العقيدة الشيعية، فيكون بذلك إحدى الحلقات في السلسلة المؤدية إلى الأئمة. فآل شمس الدين مثلاً يعيدون نسبهم إلى العالم الشهيد العاملي المشهور شمس الدين محمد بن مكي، المعروف بالشهيد الأول(٤٦)، مما يربطهم بتاريخ العقيدة الشيعية فيشملهم ويعطيهم موقعاً في مجمل العالم الشيعي ويؤكد جذورهم العاملية على حدّ سواء.

ولم يكن السادة أنفسهم يترددون في ذكر أحد أجدادهم المشهورين بعلمهم. فمحسن الأمين، مثلا، غالباً ما يشير في كتاباته إلى «صاحب المفتاح» أي محمد الجواد بن محمد (١٧٥١-١٨١١)؛ وهو لا يتحدر منه مباشرة، إلا أنه كان من آل الأمين(٤٧). ومن الملاحظ أن تسمية العالم بلقب يشتق

٤٢. من ذلك أن آل فضل الله قد نسبوا أحياناً إلى الحسين وهم حسنيون.

٤٣. يروى لقاء الحر بالحسين، والتحاقه به، واستشهاده إلى جانبه، في مجالس العزاء في ذكرى عاشوراء السنوية، ولذلك فان العامليين البسطاء من المؤمنين يعرفون تفاصيل هذه الرواية. أنظر ترجمة الحرّ في **الأعيان**، المجلد الرابع، ص٦١١-٦١٥.

٤٤. أنظر **الأعيان**، المجلد الخامس، ص٤٧٧.

٤٥. Peters, « Aspects of rank and status », p. 168-169.

٤٦. لقد سنحت لي الفرصة لمقابلة أحد مشايخ آل شمس الدين، فلم يتردد في ذكر جده الشهير كما يذكر السادة هذا الإمام أو ذاك، أو حتى النبي، في أجدادهم.

٤٧. اشتهر محمد الجواد بأنه صاحب **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، وهو شرح لـ **قواعد الأحكام** للعلامة الحلّي (كتاب في الفقه). أنظر ترجمته في **الأعيان**، المجلد الرابع، ص٢٨٨-٢٩٥.

من عنوان كتابه الأشهر، كان أمراً شائعاً بين العلماء[٤٨]، وكان شيوعها بينهم يعقّد قراءة النصوص أحياناً لدى القارئ العادي. ولنحكم على ذلك من خلال هذا النص من السيرة الذاتية كتبه سيّد هو جعفر شرف الدين ابن عبد الحسين:

«ولدت سنة ١٩٢٠ في بلدة شحور التي استوطنها جدنا السيد ابراهيم أبو الحسن الملقب بشرف الدين سنة ١٠٧٨ للهجرة (١٦٦٨) قادماً من جُبَع موطن أجداده والسيد ابراهيم ابن السيد زين العابدين الذي خلف والده المرجع الكبير في عصره السيد علي نور الدين أخ السيد محمد، صاحب «المدارك»، لأبيه، وأخ الشيخ حسن صاحب «المعالم»، لأمه» [٤٩].

ليست هذه الأسطر القليلة تعداداً لشخصيات وحسب؛ بل إنها تختصر للقارئ النبيه تاريخاً كاملاً. فإنها تُعلمنا أولاً أن إبراهيم أصله من جبع فقد كان إذن عاملياً، مما يعمّق من جذور الأسرة ويثبتها، كذلك فإن جبع لم تكن قرية كغيرها من القرى، بل كانت مركز علم فيها درّس الشهيد الثاني (ت ١٥٥٨). ثم نكتشف أن إبراهيم هذا كان حفيد «مرجع كبير» – وفي هذا التعبير مفارقة زمنية[٥٠] – كان له من بين إخوته عالمان كبيران هما: محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٦٠٠) صاحب **مدارك الأحكام**[٥١]، والشيخ حسن، المعروف بابن الشهيد الثاني (ت ١٦٠٢) صاحب **المعالم**[٥٢]. ومن غير أن يدخل جعفر شرف الدين في توسّع قد يثقل روايته[٥٣]، فإنه يذكّر بأن جدّه، الذيَ أعطى اسمه للأسرة، كان شديد القرب من صفوة العلماء العامليين. ويمثل هذا المقطع الصغير حرص أسر العلماء الشديد، أكان ذلك في آثارهم المكتوبة أم في ذاكرتهم، على الصيغ التي يتشابك فيها الرجال بآثارهم المكتوبة والتي تتلاقى فيها صلات القربى فتكون جزءاً لا يتجزأ من عالَم العلماء بل إنها تؤلفه إلى حد ما. ولا شك في أنها موجهة إلى أفراد الجماعة من المريدين والعلماء لأن إمكانية

---

٤٨. قد نرى شبهاً بين هذه العادة الخاصة بالعلماء وبين ما يطلق على الرجل من كنية تلازمه أي «أبو فلان»، فتربط اسمه باسم ابنه الأكبر. أما هنا فالربط يكون بين المؤلف وكتابه، وكأن العالم يميّز عن العامة بأنه يترك في الناس، زيادة على ذريته، آثاره المكتوبة. وقد ترتبط ذرية العالم وآثاره المكتوبة ارتباطاً دائماً، إذا ما كان اسم الأسرة مشتقاً من عنوان الكتاب الأشهر لأحد الأجداد. وهذا ما كان من أمر آلَ كاشف الغطاء، إذ اشتق اسمهم من كتاب **كشف الغطاء** للشيخ جعفر النجفي (ت١٨١٢).

٤٩. المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني ١٩٨٤، ص١٣.

٥٠. المرجعية كما عرفت منذ نهاية القرن التاسع عشر وكما يراها جعفر شرف الدين لم تكن قد تم إرساء قواعدها في ذلك الزمن.

٥١. وهو شرح على أبواب المعاملات من كتاب **شرائع الإسلام في مسائل الحلام والحرام**، للمحقق الحلّي (ت ١٢٧٧).

٥٢. **المعالم في الأصول**، كتاب في أصول الفقه (وهو في الواقع مقدمة لكتاب: **معالم الدين وملاذ المجتهدين**).

٥٣. قد يُطرح السؤال هنا: كيف يصح أن يكون علي نور الدين اخاً لهذين الشخصيتين معاً. ولا بد لذلك من استعادة تاريخ أبيه واسمه نور الدين علي، وكان قريباً من الشهيد الثاني فتزوج من ابنته، فولدت له صاحب المدارك. ثم لما قُتل الشهيد الثاني، تزوج من امرأته الثالثة، وكانت أم صاحب **المعالم**، فولدت له علي نور الدين. أنظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، الجزء الأول، ص١١٣-١١٤.

قراءتها وفهمها قائمة على حيازة مفاتيحها، كأن يُعلم، بأقل تعديل، إلى أي كتاب تكون الإحالة، وذلك أن ذكر عنوانه لا يكون تاماً...

ويظهر هذا المقطع على أنه جزء من نسب. أما في الواقع بمقتضى العرف، فإن وثائق الأنساب في الأسرة تكون على النسق الآتي: يُعتبَر أحد الجدود على أنه الجدّ الأعلى المؤسس للأسرة؛ فيوضع في مركز النسب ثم يُعدُّ أجداده من جهة وذريته من جهة أخرى، ويكتب كل اسم داخل دائرة غير متقنة المحيط[٥٤]. وفي هذا المثل، فإن الجدّ الأعلى إبراهيم أبو الحسن الملقب بشرف الدين هو المقدّم. أما القارئ النبيه فإن بإمكانه أن يهتدي مباشرة إلى صورة هذا النص، وإذ يرى أنه مأخوذ من نسب، فإنه لا يضعه موضع الشك فيه. فوثائق الأنساب مصادق على صحتها جيلاً بعد جيل بشهادات العلماء أو نقباء الأشراف، وهو أمر منوط بهم[٥٥]. كذلك فإن أنساب الأسر الكبرى من السادة، أو حتى من المشايخ، معروفة في أوساط العلماء. وقد تسنى لي أن أسمع سيّداً فتيّاً ينسب أسرة أخرى من السادة وقد حفظ غيباً نسبها، تماماً كما يحفظ نسبه، معترضاً على بعض مواضع الضعف فيه.

ولسنا هنا في معرض الشك في أنساب أسر العلماء أو في معرض إثباتها؛ فقد قام غيرنا بذلك، مستعينين بوسائل النقد المتنوعة، بمقتضى انتماء أصحابها إلى جماعة العلماء أو عدم انتمائهم إليها[٥٦]. والأهم في ذلك أن العلماء مجمعون على هذه الأنساب، ومعتمدون على ثقات لا يتطرق الشك إلى معرفتهم بالأسر، وتمكنهم من علم الأنساب. ويُتخذ هذا العلم وسيلة لإفساح المجال في الدخول في الأسر المسماة بـ«بيوت العلم»، أو الخروج منها، وذلك لاستمرار النظام الاجتماعي بالتوالد ولتأمين التماسك وتثبيته داخل الجماعة أو داخل قسم منها. وقد صدر كتاب في أوائل العقد الأخير من القرن العشرين يمثل هذه الوجهة: ويتعلق هذا الكتاب باحتفال خاص بآل شرف الدين، بدأه عبد الحسين وانهاه ابنه عبدالله؛ في مجلدين من ألف وثلاثمائة صفحة[٥٧]. ويقدم الكتاب، بمقتضى التنظيم التقليدي للأنساب، مختلف بطون العشيرة وتراجم رجالها معاً، متوقفاً عند علمائها

---

٥٤. وهذا حال الأنساب التي تسنّى لي رؤيتها. أنظر مثلاً، نسب آل الحر وقد أورده «بيترز» في «Aspect of rank and status», p. 183-184.

٥٥. يظهر ذلك في نسب آل الأمين، وقد استعرضه محسن الأمين في بداية **سيرته** ص١٧-٢٠. وقد سنحت لي الفرصة كي أقرأ شهادات التصديق على نسب آل مرتضى، وهم من السادة في دمشق، فكانت الشهادات تضاف في الهامش بانتظام.

٥٦. نذكر من جماعة العلماء عبدالله شرف الدين، وقد ورد اسمه سابقاً، وهو ينتقد بعض الانساب التي يقترحها بعض كتب الرجال. من ذلك ما يقترحه الطهراني حول محمد أمين شمس الدين (تـ-١٩١١) في **نقباء البشر** المجلد الأول ص١٨٠-١٨١. يقول: «بينه وبين الشهيد الأول سبعمائة سنة، فكيف يرجع بنسبه اليه بعشرة أجداد؟ مما يفترض ان كلاً منهم قد عاش سبعين سنة ...» أنظر: **مع موسوعات رجال الشيعة** المجلد الأول ص٦٦١-٦٦٢. أمّا ما وُجّه من نقد من الخارج، ونبقى في جبل عامل، فنرجع في ذلك إلى عالمي الأنتروبولوجيا اللذين اهتما بهذه المنطقة Emrys L. Peters, «Aspets of rank and status», p. 186; Michael Gilsenan, **Recognising Islam**, p. 65 وتَنصبّ ملاحظاتهما النقديّة على نظام الأنساب بكامله لا على هذا النسب أو ذاك.

٥٧. **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩١.

الأبرز وقفات مطولة، وذلك إلى يومنا هذا(٥٨). وبذلك يقرّ القارئ بعظمة آل شرف الدين، وهم، اليوم، يؤلفون تجمعاً واسعاً من الأقرباء والموالين ما يمثل شبكة من العلاقات المميزة من وجهات النظر السياسية والاقتصادية والتزاوج وغيرها، وذلك بواسطة التحالف بينهم وبين أفراد ينتسبون إلى الجدّ نفسه(٥٩)، وهم بخاصة من آل الصدر المقيمين في العراق وإيران.

زواج القرابة عند العلماء

كانت جماعة العلماء تقيم تماسكها وتؤمن استمرارها بزواج القرابة، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً. على أن المصادر لا تكفي لإقامة إحصائيات حول المصاهرة بين أسر العلماء؛ ولاسيما فيما يتعلق بالنساء، فهنّ حقاً شبه غائبات عن كتب السيَر؛ فلا يذكرن إلا إن كنّ من بنات عالم مشهور - ما يعني أن الأب هو الذي يُذكر فعلاً عبر ابنته. ونادراً ما يذكرن بأسمائهن بل يقال: «كريمة الشيخ...».

وقد يرد ذكر أم العالم المقصود في بعض الأحيان، وذلك لإظهار حسنات نسبه؛ فيُنوّه بأنها من الأشراف، إن كان الأمرَ كذلك - ولاسيما إن لم يكن أبوه منهم. وهذه وسيلة لإظهار صلته بالأئمة، حتى وإن لم يكن من السادة. وفي حالات أخرى تُذكر زوجته بهدف التأكيد على مزايا العالم المترجم له، وتظهر هذه المزايا بواسطة إظهار حسنات زواجه، باختياره ابنة شيخه، على سبيل المثال. وعلى الرغم من أن النساء يرد ذكرهن في كتب السيَر على هذا النحو، فلا نعرف أسماءهن ويبقين غير مرئيات، فإنهن يزودننا ببعض الإشارات على الأقل. إلا أنهن، مع الأسف، يبقين في معظم الأحيان غائبات في التراجم وكذلك فإنهن أقل حضوراً في وثائق أنساب الأسر. ولا يبقى لمن يبحث عن المعلومات عنهن، إلا أن يقع بالصدفة على تلميح في منعرج إحدى الجُمل... وأن يجمع الإشارات التي يحصل عليها بهذه الطريقة. وإليكم على سبيل المثال، هذا الجزء من الجملة في ترجمة علي محمود الأمين نشرته مجلة العرفان، يقع في نهاية نص الترجمة ويتحدث عن مراسلات شعرية بين علي محمود الأمين «وخاله الشيخ مهدي شمس الدين»(٦٠). ولا شك أنه على قدر ما نصادف مثل هذه المقاطع فإننا ندرك مدى صلات المصاهرة المنسوجة داخل جماعة العلماء؛ وهو أمر يؤكده الاستقصاء الميداني، ومعاشرة هذه الأسر اليوم؛ ذلك أن هذه الظاهرة ما زالت مستمرة. إلا أننا لا يمكننا تقدير تجذر هذه الظاهرة على صعيد جبل عامل كله. وقد تمكن «پيترز» من القيام بذلك على صعيد قرية جُبَع؛ فأتت نتائج استقصائه لتؤكد هذا الاتجاه، ولو أنه لا يجوز تعميمها على

٥٨. وفيه بخاصة، رأسا الحركة الإسلامية الشيعية: موسى الصدر، وقد مارس سلطته الدينية في لبنان و«غُيّب» في ليبيا عام ١٩٧٨، ومحمد باقر الصدر، ابن عمه وصهره، وقد أعدم في العراق سنة ١٩٨٠.

٥٩. وهذا يعني أن معرفتهم بتشعبات عشيرتهم تمكّن المستفيدين منهم بإحياء القرابة بهذا الفرع أو ذاك، آنياً وبمقتضى الفائدة المرجوة. ونشير كذلك، بغض النظر عن التلاعب في الأنساب، وهو أمر واقع ولاسيما إن كان الأمر يتعلق بأنساب السادة، إلى أن عمق معرفتهم بالأنساب واتساعها هما الذان يمكّنانهم من التميز عن غيرهم من العامة.

٦٠. **العرفان** المجلد الثاني ص٥٣٣.

المنطقة بأسرها، ولاسيما أن تركيبة جُبَع تتميز بالفرادة(٦١).

والملاحظ أيضاً أن الميل يكون بين أسرتين، إلى المصاهرة بينهما على مدى الأجيال. وهذا ما كان من أمر آل نور الدين وآل إبراهيم، كذلك الحال بين آل شرف الدين وآل صفي الدين؛ وهم جميعاً من السادة.

هذا نوع من الزواج بين الأسر داخل جماعة العلماء؛ إلا أنه ليس الوحيد؛ فالزواج بين أفراد الأسرة الواحدة من العلماء واقع أيضاً. فآل الأمين قد اشتهروا، على وجه الخصوص، بزواج القرابة، ولو أنهم لم يكونوا وحدهم كذلك(٦٢). وكان محسن الأمين يحبذ زواج القرابة؛ فقد ورد في سيرته مقطع ذو دلالة بهذا الخصوص، يذكر فيه طفولة أبيه التعيسة، فقد رباه أخوه الأكبر، بعد موت أبيه، فأساءت زوجته معاملته. أما إخوته الآخرون من أبيه فلم يلقوا المصير نفسه لأن أمهاتهم تكفلن برعايتهم؛ وكن من آل الأمين فلم يتزوجن بعد موت زوجهن. ويختم المؤلف قائلاً: «وربما كان للقرابة بين الزوجين تأثير في ذلك»(٦٣). وفي موضع آخر من الكتاب ينوه بما رآه من عادات في النجف أثناء إقامته الطويلة فيها فيقول: «ولهم في الزواج عوائد جلّها مستحسن. فهم يزوجون القرابة ولا يتكبرون عليه، وإن كان فقيراً وهم أغنياء. وإذاخطبَ القرابة لا يعدلون عنه إلى غيره»(٦٤). وهذا يظهر مدى إكباره وتفضيله للمصاهرة من داخل الأسرة وللزواج المسمى بالعربي، أي الزواج بابنة العم، وهو في ذلك، على وجه التقدير، لا يختلف عن نظرائه العامليين(٦٥).

وقد عُقدت كذلك صلات الزواج، كما رأينا، بين العلماء وأعيان جبل عامل. كما أنه نُسجت

٦١. بحسب «إيمريز پيتر» فإن ٦٠٪ من الرجال المنتمين إلى جماعة العلماء في جبع متزوجون بنساء من هذه الجماعة نفسها (ومنهم ٣٦٪ قد تزوجوا بقرابة لازمة بمقتضى الزواج عند العرب)، و٢٥,٢٪ متزوجون بنساء من أسر العلماء من القرى الأخرى، و٨,٧٪ بنساء من رتبة أدنى يأتين من القرى الأخرى؛ و٦٪ بنساء من جبع من رتبة أدنى. أما من جهة النساء فان النسب أعظم بكثير: ٨٢٪ منهن متزوجات من داخل جماعة العلماء في جبع (ومنهن ٤٨,٨٪ قد تزوجن بقرابة لازمة)، وما بقي منهن قد تزوجن برجال من أسر العلماء من خارج القرية، ما خلا واحدة تزوجت برجل من رتبة ادنى من جبع. انظر «Les prestations matrimoniales dans quatre communautés du Moyen-Orient», in **Le prix de l'alliance en Méditerranée**, sous la direction de John Peristiani, CNRS, 1989, p. 89.

٦٢. إلى درجة أن مصطفى بزّي قد ذكر في اطروحته أنه لم يقع زواج يخرج عن الاسرة عند آل الأمين حتى سنة ١٩٥٠م، لا في شقراء ولا في غيرها من قراهم. وأرى أن في هذا الزعم مبالغة. أنظر L'évolution socio-politique d'une région shī'ite, p. 334.

٦٣. محسن الأمين، **سيرته**، ص٢٣-٢٤.

٦٤. المرجع السابق، ص١٤٢.

٦٥. يحظى الزواج المسمى بالعربي بتقدير كبير في المجتمعات العربية. على أن «أيميريز پيترز» نفسه، الذي درس قرية جبع واستنتج أن هذا النوع من الزواج متحقق فيها بنسب كبيرة عند أسر العلماء، يؤكد في أعماله حول منطقة بنيغازي - برقة (Cyré-naïque) أن هذا النموذج المثالي من الزواج بابنة العم لم يكن في الواقع متّبعاً بمقدار ما توهم به قيمته عند السكان المحليين. ومن المعروف أن «پيترز» هذا هو من الرواد الأساسيين في نقد النمذجة الانتروبولوجية القائمة على الزواج المعروف بالعربي. أنظر E.L. Peters «Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel Herding Bedouin of Cyrenaïca», **Africa**, XXXVIII, 3 (1967), p. 261-282.

صلات أخرى بأسر علماء من غير العامليين، ولاسيما الأسر العراقية. وذلك أقرب للمنطق إذ كان رجال الدين يقضون عشرة أعوام بل خمسة عشر عاماً بل عشرين عاماً في بعض الأحيان في مدن العراق المقدسة ولاسيما النجف، يدرسون فيها العلوم الدينية، ثم يدرِّسونها بدورهم. وكانوا في كثير من الأحيان يتخذون فيها زوجات لهم ويؤسسون أسراً قبل أن يعودوا إلى جبل عامل؛ محيين بذلك أواصر قديمة أو منشئين أواصر جديدة. ولا تتوفر، في هذا الشأن أيضاً، الاحصائيات، بل إنه من المستحيل إقامتها: فالمؤشرات على هذا الموضوع تلتقط التقاطاً من هنا وهناك أكان ذلك في النصوص أم في المقابلات.

وكان زواج العالم بابنة شيخه يُعدّ زواجاً مثالياً بحق. لأن في ذلك مضاعفة لإمكان وراثة الشيخ في مقامه في موازاة وراثته في علمه. وكان الزواج من بنات أسر العلماء النجفيين وارداً أيضاً؛ فهذا موسى عز الدين، على سبيل المثال، قد وُلد في النجف عام ١٨٩٢-١٨٩٣ (١٣١٠هـ) من أم عراقية نجفية من آل محبوبة وهي أسرة فيها كثير من العلماء والأتقياء[٦٦]. ولا بأس بالتذكير هنا أن آل شرف الدين بخاصة كانوا قريبين من أسر العلماء العرب في العراق[٦٧]، ولاسيما آل الصدر منهم، كما رأينا سابقاً، وآل ياسين وكانوا هم أيضاً حلفاء آل الصدر. فقد تزوج يوسف شرف الدين (١٨٤٥-١٩١٦)، وهو يدرس في النجف بإحدى بنات هادي الصدر الكاظمي؛ وقد وُلد من هذا الزواج عبد الحسين شرف الدين أحد الوجوه البارزة بين علماء جبل عامل في أثناء الانتداب الفرنسي؛ وقد نشأ في النجف، ثم عاش في جبل عامل بعد عودة أبيه إليه بانتهاء دراسته، ثم عاد فدرس في هذه المدينة المقدسة؛ حيث كان في حمى أخواله آل الصدر، ولاسيما منهم حسن (١٨٦٥-١٩٣٥)، وكان مجتهداً كبيراً ومؤلفاً غزير الانتاج[٦٨]. وفي سنة ١٩٣٧، يوم قام بزيارة العتبات المقدسة في العراق، فقد أقام في النجف عند قريبه الشيخ محمد رضا آل ياسين[٦٩]... ممّا يدل على ما كان لبعض العلماء العامليين من صلات خاصة مميزة بعلماء المدن المقدسة في العراق، فقد كانت أوطانهم الثانية إلى حد ما. أما العلماء الآخرون فكانت هذه المدن تشكل لهم أفقاً منتظراً ومكاناً يسبرون غوره؛ أكان ذلك في رصد آراء كبار المجتهدين فيه أم في السعي إلى طلب العلم ثم، بعد ذلك، في العودة إليه للزيارة.

---

٦٦. موسى عز الدين، **التذكرة في الأدب والعلوم والاجتماع**، مطبعة الاتقان، بيروت ١٩٥٧، ص١٢٢-١٢٣.

٦٧. والتحديد يستحق الذكر، لأن الكثيرين من العلماء الذين أقاموا ودرّسوا في مدن العراق المقدسة، كانوا من الفرس أنظر حول هذا الموضوع P.-J. Luizard, «Iraniens d'Irak. Une élite religieuse chiite face à un État sunnite, **CEMOTI**, 22 (juil. - déc. 1996), p. 163-190

٦٨. ألّف أكثر من ستين كتاباً منها: الشيعة وفنون الإسلام و**تكملة أمل الآمل** وهو كتاب في الرجال للحر العاملي. أنظر آغا بزرك الطهراني، **نقباء البشر**، المجلد الأول، ص٤٤٥-٤٤٩.

٦٩. أنظر، **نقباء البشر**، المجلد الثالث، ص١٠٨٤.

III- طلب العلم

كان البدء بطلب العلم يتم في سن مبكرة، بين الخامسة والسابعة[٧٠]، وذلك بتعلم القرآن، فكان على المتعلم أن يحفظ القرآن غيباً، جزءاً بعد جزء، إما في المنزل على أحد الوالدين أو في الكُتّاب؛ أي في غرفة من غرف البيت الذي يقطنه الشيخ، مخصصة للدرس؛ أو حتى في الهواء الطلق: فقد كانت الدروس تعطى في خربة سلم، مثلاً، تحت سنديانة قديمة[٧١]. وكان في كل قرية كُتّاب يقوم عليه شيخ... أو أمرأة تسمّى الشيخة أو المُلاّ[٧٢]؛ على أنه متى اجتيزت هذه المرحلة، فإن طلب العلم كان يتم في عالم الذكور على نحو شامل.

وكان الشيوخ يأخذون أجرهم من التلامذة الذين يتابعون دروسهم؛ كلٌّ يأتي بحصة معلومة بحسب إمكاناته؛ مبلغ متفق عليه يكون أغلبه عطايا عينية: خبز وشاي وسكر وبيض وتين يابس وتبغ وحطب. ولم يكن شيوخ الكُتّاب ينتسبون بالضرورة إلى أسر العلماء[٧٣]، وكانت معارفهم في أكثر الأحيان محدودة، لذلك كانوا يكتفون بتعليم القرآن، والقراءة والخط والإنشاء والقليل من الحساب؛ وهم في ذلك أقرب إلى مستوى قرّاء سيرة الحسين في مجالس التعزية التي تُقامُ في ذكرى هذا الإمام. وكان شيوخ الكُتّاب، هم وقرّاء سيرة الحسين يمثلون الإسلام في الحياة اليومية؛ إلا أن القرّاء كانوا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بأيام الاحتفالات عند الشيعة، وكانت مجالسهم قابلة لفهم السامعين بجميع مستوياتهم، ولعل باستطاعتنا أن نقدّر أنه في بعض الأحيان، يكون الشيخ هو القارئ أيضاً، وذلك في بعض القرى القليلة السكان. وكان شيخ الكُتّاب في صور، قبل الحرب الكبرى، ينبري إلى المنبر الحسيني بعد الدرس، في الوقت الذي كانت مدرسة أخرى تفتح أبوابها[٧٤]، وهي مدرسة الشيخ إبراهيم بارود الذي أسس في قصبة صور مدرسة قرآنية بعد عودته من مصر. وما عتّم هذا الشيخ أن صار مشهوراً يرغبه الأولاد لسمعته بعدم ضربهم... وقد وصفه

---

٧٠. كان لهذا اعتبار، ولو أنه كان لاحقاً: ففي تراجم الرجال، أكانت ذاتية أم غير ذاتية، كان صغر السن في بدء الدراسة يعدّ ذا قيمة أو كان كما لو أنه من علامات التفوق الآتي. ويروي موسى عز الدين، على سبيل المثال، أنه لم يُقبل في الكتّاب إلا بعد أخذ و ردّ، لأنه كان في الخامسة من عمره. ولم يمنعه ذلك من حفظ القرآن في خمسة أشهر. أنظر: **التذكرة**، ص١٥٣.

٧١. أنظّر Jaoudat Noureddine, Monographie d'un village du Liban-sud (Khirbet Selem), rapport du CHEAM n°4043, fév. 1965, p. 16

٧٢. بحسب ما يقول حسن قبيسي، نقلاً عن حسين شرف الدين، فان نسبة النساء المدرّسات في المدارس القرآنية كانت أكبر مما قد يظن. فقد كان في مدينة صور بين سنتي ١٩٠٠م و١٩٥٠، ١٧ كتّاباً، ستة منهم يقوم عليها شيوخ وأحد عشر منها تقوم عليها نساء. أنظر: حسن قبيسي، تطور مدينة صور الاجتماعي، ص٦٩.

٧٣. تعطينا الدراسة السابقة حول مدارس صور، لوائح بأسماء شيوخ الكُتّاب، فمن خمسة قيّمين على المدارس بين سنتي ١٨٩٠ و١٩٤٠، اثنان ينتسبان إلى اسرتين علميتين وهما: حسين عز الدين وعبد الرسول شرارة. ومن النساء التسع القائمات على المدارس بين سنتي ١٩١٠ و١٩٣٠، واحدة كانت من أسرة علمية هي أم العلا إبراهيم، ابنة السيد محمد إبراهيم. أنظر المرجع السابق ص٦٩-٧٠.

٧٤. جعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الثاني ص٣٩.

تلامذته القدامى على أنه شيخ مثالي ؛ فهو رجل هادئ يعرف كيف يجعل الآخرين يحترمونه ، يجيد فنّ تجويد القرآن ، ولم يكن ذلك متيسراً للجميع ؛ كذلك فإنه كان يدرّس النثر والشعر ويلقي موعظة كلّ يوم خميس قبل أن يصرف الأولاد إلى صباح السبت في عطلة . ويؤكد أحد تلامذته ، أن مدرسته قد طبعت بطابعها جيلاً كاملاً ، من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٣٨[٧٥] . إلا أن شيوخ الكتاب الآخرين لم يتركوا ذكرى طيبة كهذه : فقد بقيت صورة الشيخ محفورة في ذاكرة التلامذة وهو جالس في مواجهتهم أمام طاولة صغيرة يضع عليها كتبه وعصاه ، متحفزاً لضرب أول من ينبس بنت شفة ، أو يعلّق على خطأ .

وتشهد الأدبيات الكثيرة على الصدمة التي كانت تصيب الكثيرين لدى انتقالهم إلى الكُتّاب ؛ وقد روى الكتّاب العامليون ، كالكثيرين غيرهم ، تجربتهم هذه في مذكراتهم ، وعرضوا آراءهم حول طرق التربية التي يجب اتباعها لدى الأجيال القادمة . ويستطرد محسن الأمين في سيرته مطولاً في شرح آرائه في موضوع التعليم ، بعد أن يصف العقاب المسمى بالفلقة ، والرعب الذي كان يثيره في نفوس الأولاد ، والطريقة التي كان الشيخ يضرب بها ، والذل الذي كان ينزل بالتلميذ المذنب[٧٦] . أما علي الزين ، وهو من جيل أصغر ، فقد أثرّت فيه ، هو أيضاً ، الشدّة في هذه الطرق . ويقول إنها كانت قائمة بكاملها على الضغط والضرب ، ولم يكن فيها إرشاد للتلميذ[٧٧] .

ما كان القصد من الشدّة في هذه الطريقة سوى أن يكون امتحاناً لأهلية التلميذ . فقد كان على الطفل منذ دخوله الكُتّاب أن ينصاع إلى القانون وأن يتعلم الصبر اللازم لمتابعة مسيرته الطويلة في طلب العلم . فكان يبدأ بامتحان فكري قوامه حفظ نص معقد ومؤلف بلغة صعبة بعيدة عن عاميّة لا يكاد الطفل يعرفها ، ويعالج مواضيع بعيدة عن حياته اليومية . كذلك فإنه يبدأ بامتحان جسدي : فقد كان على الطفل أن ينصهر في قالب الطالب في العلوم الدينية ، وأن يلتزم وضعه وصلابته . وكان عليه ، قبل أن يتلقى الفلقة التي سوف تطبع القانون على جسده بفظاظة ، أن يركع على ركبتيه جالساً على كعبيه وأن يبقى على هذه الحال منتصب الظهر لا يتحرك طوال ساعات الدرس ... وهي عادة يحتفظ بها العالم طيلة حياته إن تابع درسه . ولم يفت محسن الأمين أن يذكر ما مثله ذلك من صعوبة يوم كان طَفلاً ، ويروي أنه كان يراجع دروسه بصحبة زميل له أكبر منه سناً ، وكان زميله يبقى على هذا الوضع فلا يميل ولا يدير رأسه ؛ وأنه كان يخجل من نفسه لأنه لم يكن يستطيع مجاراته في ذلك ؛ فقد كان يتخذ هذه الوضعية إلا أن طبيعته الطفلية كانت تغلبه فيعود إلى الجلوس متربعاً ومتكئاً على إحدى يديه ... ثم يعود فيركع من جديد[٧٨] . وبإمكاننا أن ندرك ،

٧٥ . المرجع السابق ص٤٩-٥١ وموسى عز الدين ، **التذكرة** ص١٢٣-١٢٤ .
٧٦ . محسن الأمين **سيرته** ص٢٦-٣١ .
٧٧ . علي الزين ، **من دفتر الذكريات الجنوبية** ، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي ، الجزء الاول ص٢٦ .
٧٨ . **سيرته** ، ص٤٠-٤١ .

بعد هذا الوصف ، إلى أي مدى كان الطفل يوضع على المحك في امتحان إرادته . لقد كان عليه أن يثبت أنه جدير بتلقي العلوم الدينية ، وهي تعاليم الأئمة التي يصفونها هم أنفسهم قائلين : «إن أمرنا صعب مستصعب ، لا يحتمله إلا مَلَك مقرّب ، أو نبيّ مرسل ، أو عبد قد امتحن الله قلبه بالإيمان»[٧٩] .

وكان لهذا المدخل مراسم للانتقال من مرحلة في حفظ القرآن إلى أخرى . وكان بعضها يقوم على قرابة صوتية قائمة بين بعض العبارات القرآنية والألفاظ العامية . فحينما كان يصل الولد إلى حفظ سورة الضحى ، كان ملزماً بتقديم البيض إلى شيخه ليقليه ، وذلك لأن الآية الثالثة من هذه السورة تحوي فعل «قلى» ؛ وهو هنا بمعنى كره وليس بمعنى أنضج البيض . وحينما كان يصل الولد إلى جزء عمّا ، كان ملزماً بتقديم «غمّة» إن كانَ موسراً وهي عبارة عن الكرش والرأس والأكارع من الذبيحة[٨٠] . وكان هذا الانتقال من مستوى لغوي إلى آخر ، وسيلة لترسيخ حفظ النص القرآني في الحياة اليومية . وحينما كان يختم الولد حفظ القرآن ، يقيد شيخه يديه بمنديل صوف ويرسله إلى أهله بصحبة رفاقه ، فلا يفكون قيده إلا بعد أن يرسلوا هدية للشيخ : من سُكّر أو شاي أو صنف من الحلوى أو غمّة أو مال[٨١] ؛ وهي الوسيلة لايفاء الشيخ حقه بما أعتق به تلميذه من واجب حفظ القرآن .

وكانت هذه العادات تنتمي إلى شعائر أقرب إلى الشعوذة منها إلى الفروض الدينية . وقد استنتج محسن الأمين ، بعد ذكره للعادات القائمة على التقارب الصوتي المذكور سابقاً ، بجملة بسيطة ساخرة : «وكلّ ذلك كقرب زياد من آل حرب»[٨٢] ؛ وهذه وسيلة للتهكم عليها باعتبارها لا أساس لها ، ولإثبات بطلانها . ونذكر هنا أن موقف محسن الأمين هذا ، يعدّ تقليدياً مع أنه كان إصلاحياً ؛ ولا نريد في ذلك استباق نتائج البحث .

وكان هذا المدخل يضع الولد على جادّة المعرفة ؛ فكانت تُفتح أمامه طريق طويلة . وكان طلب العلم ، من بدايته مزروعاً بالعثرات على أنواعها : فبعد الانتهاء من مرحلة الكُتّاب ، كان لا بدّ للمرء للوصول إلى المستوى الأعلى من أن يقتني الكتب المطلوبة وأن يجد الشيوخ القادرين على تدريسها وأن يتبعهم حيث يكونون وأن يقيم حيث يقيمون ؛ وذلك طوال أيام الأسبوع ؛ في قرية بعيدة عن قريته ؛ بل قد ينتقل أحياناً من قرية إلى قرية ؛ وذلك أن «المدارس» العاملية لم تكن

٧٩ . Mohammad Ali Amir-Moezzi, **Le guide divin**, p. 13
٨٠ . محسن الأمين ، **سيرته** ص٣١ .
٨١ . مصطفى قيصر ، **الشعر العاملي في جنوب لبنان ١٩٠٠ - ١٩٧٨** ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ، ص٤١ .
٨٢ . انظر محسن الأمين ، **سيرته** ، ص٣١ . أما زياد بن أبيه (ت-٥٣ هـ - ٦٧٣م) فكان والياً في عهد علي ثم ادعى معاوية ، بعد
مصرع علي ، أن زياداً هو ابن أبي سفيان بن حرب فاستماله بذلك إليه . وقد أنكر العلويون هذه القرابة . وأمّا فيما يتعلق بحقيقة
الأمر حول من كان أبوه فإنها تبقى مسألة غامضة .

مؤسسات دائمة، بل دروساً يعطيها شيخ لحلقة من التلامذة، وغالباً ما كان يتم ذلك في بيته. وكانت المدرسة تقفل أبوابها مؤقتاً، إذا ما ذهب الشيخ في سفر، فكان التلامذة يبقون في بيوتهم بإنتظار عودته. فإذا ما تُوفي تندثر مدرسته ويتفرق تلامذته، كلٌّ يبحث عن الدرس الذي يناسبه عند شيخ آخر. وإن في سيَر العلماء العامليين مقاطع يروي فيها مؤلفوها ما لاقوا من مصاعب في البحث عن شيوخهم، وكمَ ارتحلوا وهاموا وأضاعوا من وقت. ويكفي أن تقرأ سيرة محسن الأمين حتى تدرك مدى خيبات الأمل التي تعترض طلب العلم، أو أن تعلم أن سليمان ظاهر الذي بدأ دراسته في العقد التاسع من القرن التاسع عشر، قد اضطر إلى تبديل مدرسته ثماني مرات، قبل أن يكوّن فكرة صحيحة عن مسارات التلامذة[٨٣]. لأن الأمر لم يكن متعلقاً بإيجاد أي شيخ؛ بل الشيخ المناسب القادر على شرح كتب شديدة الغموض لأولاد صغار. وبالفعل فقد كان التلميذ يبدأ بدراسة النحو والصرف والبلاغة والمنطق، في كتب صعبة المنال؛ فلم يكن الشيخ في بعض الأحيان مؤهلاً لشرحها له، ولا يتمكن التلميذ من استيعابها بنفسه؛ فكان عليه أن يضاعف جهده ومثابرته وأن يستعين بزملائه المتقدمين عليه ليعيدوا عليه شرح المقاطع نفسها، أو أن يبحث عن شيخ آخر. وكان التلميذ، أحياناً، يوقف تعليمه، نظراً لأنه لم يجد شيخاً مقتدراً يستقبله، ثم يرجع إليه بعد فترة في ظروف أحسن. ولذلك فإن الدراسة لم تكن تتبع خطاً مستقيماً مرسوماً من أوله يمكن للتلميذ أن يسير عليه، بل درباً ملتوية يكتشف منعرجاتها بصورة مستمرة. ولم تكن الدراسة واحدة للجميع على وجه شامل، ولم تكن محصورة بمنهج تفرضه جهة رسمية، بل كان يضمنه عرف تعتمده هيئة العلماء. ولم تطرأ على هذه الدراسة إلا تغييرات بسيطة فبقيت متبعة في جبل عامل وفي مدن العراق المقدسة على حد سواء، من أواخر القرن التاسع عشر إلى نهاية العقد السادس من القرن العشرين[٨٤].

نظام الدراسة

كان النحو أول مادة تُدَرّس في كتاب أساسيّ شهير هو **الآجُرُّوميّة**[٨٥]؛ من اسم مؤلفه محمد

٨٣. أنظر سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص١١-١٣.

٨٤. وهذا لا يعني أن نظام الدراسة كان جامداً، فقد طرأت عليه تعديلات في طريقة تعليم الفقه وأصول الفقه في أواخر القرن التاسع عشر. كذلك فقد تغير نظام الدراسة كلّه في أواخر العقد السادس من القرن العشرين.

٨٥. إن لائحة الكتب قائمة على المصادر الآتية: محسن الأمين، **خطط**، ص١٨٦-١٨٧. و**سيرته** في مواضع متفرقة؛ موسى عز الدين، **التذكرة**، ص١٢٣-١٢٥ و١٢٧-١٤٠. وهذه الكتب معروفة في معظمها ولاسيما أن الكثير منها تدرّس في الأزهر وقد أحصاها ج. «هيوورث-ديون» في أنظر J. Heyworth-Dunne: **An Introduction to the History of Education in Modern Egypt**, Luzac, Londres, 1938, p. 56-65. حول الشروح غير المشار اليها في DUNNE انظر: Carl Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**

الصنهاجي المعروف بابن آجُرّوم (ت. ١٣٢٣). وكان الشيخ ينسخ المقاطع المطلوبة في الكتاب لكل تلميذ لكي يحفظها غيباً بالتحريك التام. وكان يُدرّس أيضاً أحد شروح هذا الكتاب، ومنها **شرح الكفراوي**[٨٦]. وكان يلي **الآجرّومية** كتاب **قطر الندى وبل الصدى** لابن هشام الأنصاري (ت. ١٣٦٠)، ويُدرّس له شرح أو أكثر ولا سيما شرح المؤلف نفسه وشرح جمال الدين الفاكهي (ت. ١٥٦٤). وكان يُدرّس لابن هشام في هذه الأثناء الشرح الذي أقامه على كتابه **شذور الذهب**. ثم يُنتَقل إلى كتاب آخر مشهور في النحو وهو **الكافية** لابن الحاجب (ت. ١٢٤٩) بشروحه المتعددة ولا سيما شرح رضي الدين الأستراباذي (ت. ١٢٨٥)، وشرح عبد الرحمن الجامي (تـ ١٤٩٢). وكان يُدَرّس بعده **إظهار الأسرار** في النحو لزين الدين البركْلي (ت. ١٥٧٣)، وشرح مصطفى الأطهوي (ت. بعد سنة ١٦٧٤). وكانت نهاية المطاف تتم بالانتقال إلى **الألفية**؛ وهي أرجوزة من ألف بيت وبيت في النحو، لجمال الدين بن مالك (ت. ١٢٧٤)، وإلى شرحها الذي كتبه ابنه بدر الدين، المعروف بابن الناظم[٨٧]. وكان آخر الكتب الكبيرة التي تُدَرّس في النحو، كتاب **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** لابن هشام.

وكان يُبدأ بالصرف في أثناء دراسة **القطر**، وذلك في كتاب **التصريف العزي**، لعز الدين عبد الوهاب الزنجاني المعروف بالعزّي (ت. ١٢٥٧)، وشرحه لسعد الدين التفتزاني (ت. ١٣٨٩). وكان بعدهما يأتي دور **الشافية** لابن الحاجب بشرحها لابن الجاربردي (ت. ١٣٤٥)[٨٨]. وقد كانت هذه الكتب الأساسية موضوع شروحات متعددة لم نذكر منها هنا إلا ما كان يتردد بانتظام في دراسات العلماء. ولا بد من إضافة كتب أقل شيوعاً منها؛ كذلك الشروح على الشروح...[٨٩].

وبعد اكتساب الأسس الصلبة في النحو والصرف، فقد كان بالإمكان الانتقال إلى البلاغة ولا سيما إلى علمي المعاني والبيان في **المطوّل**، وهو شرح لسعد الدين التفتزاني (ت. ١٣٨٩) على كتاب الخطيب القزويني (ت. ١٣٣٨) **تلخيص المفتاح**.

هذا فيما يتعلق بعلوم العربية، وكان الطلاب الشيعة يدرسون في الكتب التي يدرس فيها زملاؤهم السنة، - بغض النظر عن بعض الفروق البسيطة. وكانت علوم العربية هذه تشكل الزاد الضروري لاكتساب العلوم الأخرى، فكانت بمثابة المدخل إلى المعرفة. إلا أن التلميذ لم يكن يُعدّ أنه قد وضع على سكة العلوم الدينية بحق إن لم يتقن المنطق الذي كان يصقل ذهنه ويمكنه من اكتساب

٨٦. أنظر: **GAL**/II/309

٨٧. لم يكن هذا الشرح يُدرّس في الأوساط السنية فقد فضلوا عليه غيره. وقد حظيت الألفية بثلاثة وأربعين شرحاً من بينها شرح ابن مؤلفها وهو بدر الدين محمد أنظر: «Ibn Mālik», **EI2**/III/885-886

٨٨. أنظر: **GAL**/I/370-371

٨٩. يروي محسن الأمين، على سبيل المثال، أنه قرأ **التصريح بمضمون التوضيح** لخالد بن عبدالله الأزهري (تـ-١٤٩٩) وهو شرح لشرح ابن هشام على **الألفية**. أنظر **سيرته** ص٥٢.

طرائق متينة في التفكير. وكانت هذه المادة تدرّس في عدة كتب: **الحاشية** التي كتبها مُلاّ عبدالله الزنجاني على **تحديث المنطق والكلام** لسعد الدين التفتزاني؛ و**الإيساغوجي**، وهو اقتباس من Isagogue لـ «پورفيريوس»، وضعه أثير الدين الأبهري (تـ. ١٢٦٤) وشرحه شمس الدين الفناري (تـ. ١٤٧٠م)؛ و**الشمسية** لنجم الدين الكاتبي (تـ. ١٢٧٦) و**شرح الشمسية** لقطب الدين الرازي (تـ. ١٣٦٤)؛ و**مطالع الأنوار في المنطق**، لسراج الدين الأرموي (تـ. ١٢٨٣) وشرحه للرازي إياه.

وكان التلامذة يمضون شهوراً طويلة في حفظ هذه الكتب. ويروي محسن الأمين، أنهم كانوا يقضون ثلاثة أشهر في حفظ **الآجرّومية** وستة أشهر في قراءة **شرح القطر** و**التصريف** وتسعة أشهر في دراسة قسم من **المغني**، وسنة في فهم **المطوَّل** و**حاشية التهذيب** و**شرح الشمسية** وغيرها[٩٠]. وكان عليهم من وجهة نظرية، ألا ينتقلوا في المادة الواحدة من كتاب إلى آخر إلا بعد أن يختموا الأول؛ وذلك لتمثل المعلومات التي تسمح لهم بمتابعة التقدم. وكان عليهم أن يلجوا سن المراهقة، مرحلة تلو الأخرى، وقد اكتسبوا الأدوات اللازمة للبدء بدراسة الفقه، وهو الشرع، وأصول الفقه، وهو المصدر الأساس لهذا الشرع. وهذا «الاختصاص» الأخير هو الذي كان يعطي الطلاب إمكانية أن يصبحوا رجال دين وأن يقوموا بمهام دينية. وقد بيَّنَ الموظفان في الدولة العثمانية؛ محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي[٩١]، أن الدراسة عند الشيعة كانت تتم بكاملها على أيدي المجتهدين الذين كانوا يدرّسون في المدارس حيث كان الطلاب يقضون فيها مرحلة المراهقة ثم ينتقلون إلى مرحلة الفقيه، قبل أن ينهوا دراستهم في العراق فيصبحون، بدورهم، من المجتهدين. ويشير الموظفان بأن الفتيان والفقهاء والمجتهدين كانوا يتزيّون بالزي الديني.

وإذا كانت العلوم الشرعية تشكل الممرّ الضروري للذين يؤهلون أنفسهم للدخول في جماعة رجال الدين، فإنها لم تكن تنفي وجود المواد الأخرى؛ وأولها الأدب العربي شعراً ونثراً؛ فكانت دواوين الشعراء الكبار تُحفظ غيباً وذلك بهدف إتقان اللغة القديمة، لغة المؤلفات القديمة من جهة وبهدف إتقان هذا الفن من جهة أخرى. وكان عبد الحسين شرف الدين يحفظ كل يوم بيتين من حماسة أبي تمام (تـ. ٨٤٥)، أو من ديوان آخر؛ فكان يلقيها على مسامع أبيه ويشرحها له بعد أن يكون قد بحث عن المفردات الصعبة في المعجم[٩٢]. وكان إتمام ثقافة الطالب يكون في الفلسفة

٩٠. أنظر **خطط جبل عامل**، ص١٩١.

٩١. محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، الجزء الأول ص٢٩٣.

٩٢. أنظر: **بغية الراغبين**، المجلد الثاني ص٦٤. وهذا مقطع من مذكرات عبد الحسين شرف الدين، وكانت قد نُشرت للمرة الأولى تحت عنوان: «صفحات من حياتي» في مجلة المعهد في صور بين سنتي ١٩٤٥ و١٩٤٩. ثم نشرت في **العرفان** سنة ١٩٥٧ بمناسبة وفاة صاحبها وقد لحقت بها بعض الإضافات. ثم كان آخر نشر لها في الكتاب الذي لم ينهه عبد الحسين شرف الدين وأتمه ابنه عبدالله: **بغية الراغبين في سلسة آل شرف الدين** المجلد الثاني ص٦٣-٢٥٤.

وعلوم الطبيعة[٩٣] والجبر والفلك[٩٤]، إن كان له الميل والإرادة في مثل هذه العلوم وإن أتيحت له الإمكانية؛ أي إن وجد الشيخ الذي يرشده والكتب التي يرجع إليها. وكان ذلك كلّه متعلّقاً بالشيخ أولاً، بكفاءته وانفتاح ذهنه وبآرائه التعليمية. وكان أوائل المصلحين من رجال الدين في جبل عامل، كما سنرى في الفصل الخامس، قد حاولوا أن يجددوا في طرق تدريسهم. أما فيما يختص بالكتب فقد كانت نادرة في جبل عامل، ولا سيما أن امتلاكها كان محصوراً بأفراد من الأسر الكبرى من العلماء. وكان هو السبب الذي يدفع بالطلاب إلى متابعة دروسهم في مراكز العلوم الشيعية حيث كانت المكتبات متوافرة.

ولم يكونوا في غالبيتهم يتركون البلاد قبل أن يباشروا دراسة الفقه والأصول على شيوخ عامليين. وكانوا يدخلون الحلقة الثانية من دراستهم المعروفة بالسطوح، بعد إنهاء ما كان يُسمى بالمقدمات. وكان تدريس مادتي الشرع، الفقه وأصول الفقه، يبدأ على الشكل الآتي، بمقتضى ما يقوله محسن الأمين[٩٥]؛ في أصول الفقه كان يُدرّس **المعالم في الأصول** للشيخ حسن المعروف بصاحب **المعالم** أو ابن الشهيد الثاني (تـ. ١٦٠٢)[٩٦]. وكان يُبدأ بتدريس الفقه في الوقت نفسه، في **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، للمحقق الحلّي (تـ. ١٢٧٧)[٩٧] إلا أن التدريس فيه كان يتقصر في أول الأمر على المبادئ المذكورة. وذلك أن هذا الكتاب، كغيره من هذا الصنف، هو في الفقه الاستدلالي، أي أن الكاتب يشرح، في كل قاعدة يصوغها، الأسباب والحجج التي استند إليها في الاستدلال انطلاقاً من الأصول الأربعة في الأحكام الشرعية. فكانت القراءة المتعمقة لمنهج المؤلف في الفصل بين كل القواعد، تؤجل إلى موعد لاحق، وكان الطالب يكتفي بقراءة القواعد.

وكان الانتقال بعد ذلك إلى دراسة **قوانين الأصول**، للميرزا القُمّي (تـ. ١٨١٦)، في الأصول؛ و**الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية**، لزين الدين بن علي المعروف بالشهيد الثاني (تـ. ١٥٥٨)، وهو كتاب في الفقه الاستدلالي يشرح **اللمعة الدمشقية** لمحمد المكيّ العاملي المعروف بالشهيد

٩٣. كان يدرس في الفلسفة كبار الفلاسفة الإسلاميين ولاسيما **كتاب الشفاء والإشارات** لابن سينا، وكتاب **الأسفار الأربعة** للمُلاّ صدرا الشيرازي؛ وفي علوم الطبيعة؛ **الرسائل** لابن سينا. أنظر الدراسة التي كان يتبعها أحمد رضا في العقد الأخير من القرن التاسع عشر في مجلة المجمع العلمي العربي، السنة ٢٨ العدد ٤ (تشرين أول ١٩٥٣) ص٦٤٠. أنظر ايضاً Sabrina Mervin, «La quête du savoir à Nağaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIXe siècle à 1960», **SI**, 81 (1995), p. 181.

٩٤. بحسب محسن الأمين، فإن دراسة الجبر كانت تقتصر على **خلاصة الحساب** للشيخ البهائي (بهاء الدين العاملي (تـ-١٦٢٢) أنظر **الخطط** ص١٨٨. ولم أتوصل إلى معرفة كتب الفلك فهي لا ترد في مصادري.

٩٥. **الخطط**، ص١٨٨-١٨٩، يقيم محسن الأمين لائحة بالكتب المُدَرَّسة مشيراً إلى التدرج المتبع في الفترة التي كان فيها تلميذاً.

٩٦. وهذه مقدمة لكتابه: **معالم الدين وملاذ المجتهدين**.

٩٧. لقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية أنظر Amédée Querry, **Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites**, 2 vol., Imprimerie nationale, Paris, 1871-1872.

الأول (ت. ١٣٨٤). وبعد ذلك إلى دراسة **الرسائل**، في الأصول، وله عنوان آخر: **فرائض الأصول** لمرتضى الأنصاري (ت. ١٨٦٤)، مرفقاً في الفقه، **برياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل** لعلي الطباطبائي (ت. ١٨١٥). هذه هي الكتب الأساسية، إلا أن الشيخ كان يتطرق إلى غيرها فيضيف الشروح والحواشي بحسب ما يشاء[٩٨]. وكان من يصل من هؤلاء الفقهاء الفتيان إلى هذه المرحلة فيرغب في إتمام دراسته، يذهب إلى مدارس النجف، حيث كان يتابع قراءة كتب أخرى في الفقه وفي الأصول ولا سيما كتب كبار الشيوخ الذين كانوا يدرسون هناك، قبل أن يتم مرحلته الثالثة في الدراسة التي كانت تقوده إلى الاجتهاد.

ولم تكن دراسة العلوم الدينية الأخرى بانتظام دراسة الفقه والأصول بل كانت اختيارية إلى حد ما. ولم تكن المدارس العاملية تختلف بذلك عن مدارس النجف؛ فكانت باختصار تهمل بعض العلوم باعتبارها ثانوية؛ وكان في الإمكان أن يزيد اعتبارها في دراسة رجال الدين؛ كعلم الكلام وشرح القرآن وكانا يدرسان كلما سنحت الفرصة، كما يقول محسن الأمين، ولا سيما في أثناء العطلة في شهر رمضان ومن دون تدخل الشيخ. فقد كان الطلاب يراجعون وحدهم الكتب المطلوبة بعد أن يكونوا قد تخطوا المرحلة التي تدرس فيها أصول الدين؛ وكانت تُدَرّس للمبتدئين، إذا ما ارتأى الشيخ ذلك، في **الباب الحادي عشر**، للعلاّمة الحلي (ت. ١٣٢٥)، وفي شرحه لجمال الدين المقداد السيوري (ت. ١٤٢٣)[٩٩]. وبعد ذلك كان الطلاب المتقدمون، بعدما يتعمقون في دراسة الفقه والأصول، يقرأون وحدهم كتباً أصعب من هذه؛ كشرح علي القُشجي (ت. ١٤٧٤) على **تجريد الاعتقاد** لنصير الدين الطوسي (ت. ١٢٧٤).

وكان الطلاب يدرسون تفسير القرآن في أوقات فراغهم، إذا ما سنحت لهم فرصة أثناء دراسة الفقه والأصول. وكانوا أحياناً يكتفون من التفسير بما كانوا يجدونه في كتب الفقه الاستدلالي؛ وغالباً ما كانوا يراجعون كتباً تفسر الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام[١٠٠]، مثل **كنز العرفان في فقه القرآن**، للمقداد السيوري، و**زبدة البيان** لأحمد الأردبيلي المعروف بالمقدّس (ت. ١٥٨٥)؛ مما يدل على أن هذه الطريقة في دراسة التفسير كانت منصبة كلياً على دراسة الفقه، على حساب علم

٩٨. ونثبت هنا من بين هذه العناوين: **تبصرة المتعلمين** للعلامة الحلي (ت– ١٣٢٥)، و**المختصر النافع في فقه الإمامية** للمحقق الحلّي (ت– ١٢٧٧) وبعد ذلك، **مسالك الأفهام في شرح شرائع الاسلام** للشهيد الثاني. أنظر: Sabrina Mervin, «La quête du savoir à Naǧaf», p. 179؛ أما في ما يختص بالحواشي والشروح فإن محسن الأمين مثلاً يروي في سيرته أنه درس حاشيتي **الروضة البهية** لسلطان العلماء (ت– ١٦٥٤) ولمحمد بن حسن الشيرواني (ت– ١٠٩٨) أنظر **سيرته** ص٦٤. ويحدد في **الخطط** ص١٨٨ أن بعض الطلاب كانوا يدرسون بالإضافة إلى **رياض المسائل**، رسالتين في الفقه الاستدلالي لمرتضى الأنصاري؛ **كتاب الطهارة** و**كتاب الصلاة**.

٩٩. وقد ترجم «ويليم ميلر» هذا النص وشَرَحَه إلى الإنكليزية، أنظر William Miller, **Al-bâbu 'l-hâdî 'ashar, A treatise of the principles of shi'îte theology**, The Royal Asiatic Society, Londres, 1928

١٠٠. وعدد آيات الأحكام هذه خمسمائة.

التفسير نفسه والكتب الكبرى المتعلقة به؛ وهي لا ترد في اللائحة التي يثبتها محسن الأمين[١٠١].

ويظهر، هنا أيضاً، أن الناحية العملية في الدراسة كانت هي التي تحظى بعناية الدارسين. وكان علم الرجال، الذي يتناول سِيَرَ رواة الأحاديث، يدرسه الطالب على نفسه دون تدخل شيخه. وكانت الكتب المعتمدة عادة في ذلك هي: **الرجال** لمحمد الكشي (ت. نحو سنة ٩٥١)؛ و**الفهرست** لمحمد الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (ت. ١٠٦٧)؛ و**الرجال** لأحمد النجاشي (ت. ١٠٥٨)؛ و**خلاصة الأقوال**، للعلامة الحلي؛ و**منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال**، للميرزا محمد بن علي الأستربادي (ت. ١٦١٩)؛ و**نقد الرجال**، لمصطفى التفريسي (في القرن السابع عشر)[١٠٢].

أما فيما يتعلق بدراسة الحديث، فإن محسن الأمين لا يشير إلى ذلك في وصفه لمنهج الدراسة في جبل عامل. والمصادر في هذه المادة المسماة بـ«الكتب الأربعة»[١٠٣]، لا تظهر في لائحة الكتب المدروسة؛ ويمكن الافتراض بأن هذه الكتب قد أهملت تدريجياً في جبل عامل كما في النجف. ولا بدّ أن نذكر هنا أن هذه الظاهرة لم تكن مقتصرة على جبل عامل بل كانت من خصائص نظام التعليم الشيعي المتبع في تلك الحقبة، موجهاً من قبل المجتهدين الكبار في المدن المقدسة في العراق[١٠٤]. وقد كان إهمال بعض العلوم الدينية موضع انتقاد لنظام التعليم هذا من قبل بعض رجال الدين.

في النجف

بما أن كل ما كان يُتناقل ويُتأمل فيه ويُصمم من العلوم الدينية كان يأتي من حلقات النجف وغيرها

١٠١. كتب **التفسير الأربعة الكبرى** لدى الشيعة هي: تفسير علي القُمّي ومحمد العَيّاشي؛ و**التبيان**، لشيخ الطائفة و**مجمع البيان** للفضل الطَبَرْسي وهذا أشهرها. أنظر Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 173.

١٠٢. إن ما يورده محسن الأمين من عناوين في لائحة الكتب المدرسة يبقى، بمقتضى العادة عند العلماء، غير كامل. فيكون العنوان إما مجتزءاً أو أن اسم المؤلف لا يظهر بل لقبه، أو أن اسم المؤلف لا يظهر على الإطلاق. وهذا ما كان من أمر الكتابين الأخيرين المذكورين هنا. ولذلك فإن إتمام المراجع أو التحقق منها يجب أن يكونا بواسطة الكتب الآتية: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت ١٩٨٣–١٩٨٦. ٢٦ مجلداً. وحسين مدرّسي طباطبائي Hossein Modarressi Tabātabā'i, **An Introduction to Shī'ī Law** ص٢٧٤–٢٧٥. وفيما يتعلق **بمنهج المقال** أنظر: **الذريعة** مجلد ٢٣ ص١٩٨–١٩٩. فيما يتعلق **بنقد الرجال** أنظر **الذريعة** مجلد ٢٤

١٠٣. يتعلق الأمر هنا بأوائل كتب الأحاديث المعتمدة لدى الشيعة وهي: محمد الكليني (ت– ٩٣٩)، **الكافي في علم الدين**، ومحمد بن بابوية المعروف بالصدوق القمي (ت– ٩٩١)، **من لا يحضره الفقيه**؛ وشيخ الطائفة، **تهذيب الأحكَام** و**كتاب الاستبصار**.

١٠٤. وقد لاحظ أحد المراقبين سنة ١٩١٣ أن كتب الحديث الكبرى وكتب التفسير لم تكن تُدَرّس في النجف مع أنها كانت ترد في السابق على الشهادات التي كان الشيوخ يعطونها لطلابهم. انظر "Un Mésopotamien", «Le programme des études chez les chiites et principalement chez ceux de Nedjef», **RMM**/XXIII/278-279 (juin 1913).

من المدن المقدسة؛ فقد كان طبيعياً لدى المعمّم الفتي أن يطمح في أن يتابع فيها طلب العلم. لأنه كان يعلم أن فيها سيفتح أمامه أفق آخر، وأنه وإن كان عليه أن يمتحن من جديد وأن يبذل مجهوداً أكبر في دراسته؛ فإنه سوف يُكافأ في المقابل. ويمكن تصور الأوصاف التي كان يسمعها ممن سبقه من العائدين من هناك: فالحنين إلى أجواء المدن المقدسة الشيعية وحلقات المجتهدين فيها مُرفقاً بالمبالغة في حبّ إظهار النفس، كانت تنطقهم بخطب المديح الملهمة التي كانت تطلق أحلام كلّ من كان يطمح بالسفر إلى هناك.

وكانت العقبة الأولى مالية؛ فالسفر إلى النجف والإقامة فيها كانا مكلفين ولو أن الطالب حينما كان يستقر هناك، كان بإمكانه الاعتماد على منح المجتهدين الكبار الذين كانوا يوزعون على طلابهم جزءاً من أموال الزكاة والخمس التي يجمعونها من المؤمنين. ويروي محسن الأمين في سيرته مدى ما لاقاه من صعوبة، على الرغم من أنه ينتمي إلى أسرة شهيرة من العلماء، في تدبير الواجبات العائلية وفي جمع المبلغ المطلوب للسفر؛ وبعد ذلك في النجف، كيف كان ينتظر من أبيه مبلغاً لم يصله قط، وكيف اهتدى في نهاية الأمر إلى الوسائل لتأمين عيشه وعيش عياله[١٠٥]. وكانت بعض أسر العلماء أكثر تنظيماً، لكثرة ما كانوا يرسلون شبابهم للدراسة في النجف، فكان لهم فيها شبكة من صلات القرابة تمد الوافد الجديد بالعون، أو كان لهم بيت يأوي إليه طلابهم. وهذا ما كان من أمر السادة من آل إبراهيم على سبيل المثال[١٠٦].

ومتى ما اجتمع المبلغ المطلوب، كان الطالب يتأهب للسفر برفقة صاحب له أو عدة أصحاب؛ وكان هؤلاء الشباب يصطحبون زوجاتهم وأولادهم أحياناً، إن كانوا متزوجين[١٠٧]. وإذ تأتلف الجماعة على هذا النحو فإنهم كانوا يقاسون في سفرهم المتاعب والاخطار قبل أن يصلوا إلى نهاية رحلتهم، وكان معظمهم ممن لم يغادر جبل عامل قبل ذلك، فكان ذلك بالنسبة إليهم اكتشافاً حقيقياً للعالم ولا سيما أنهم كانوا يسلكون طرقاً غير آمنة في غالب الأحيان، ويتوقفون في مدن كبرى ويجتازون مواضع يجهلونها. والأعظم أنهم كانوا قد يتعرضون للمرض والحمّى أو أنهم يقعون فريسة لقطاع الطرق والبدو. وعلى أحسن حال فإنهم كانوا ينهكون من التعب وينهب منهم بعض الموظفين الجشعين الفاسدين نقودهم، رافضين أن يتركوهم يمرون قبل دفع المبلغ المعلوم. وينبغي لذلك قراءة محسن الأمين وهو يروي مراحل سفره إلى النجف سنة ١٨٩١[١٠٨]؛ فقد

١٠٥. محسن الأمين، **سيرته**، في مواضع متفرقة منها.
١٠٦. علي ابراهيم، المجلس الثقافي، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلد الأول ١٩٨١. ص٤٢.
١٠٧. إذا ما رغبت أسرة الطالب أن يتزوج من عاملية أو من إحدى قريباته، فإن من المصلحة أن تزوجه قبل رحيله، وإلا فإنه قد يتزوج في أثناء اقامته في النجف. وهذا ما حصل لعبد الحسين شرف الدين الذي يقول: «ومقدمة لتلك الرحلة» فقد زوجوه من ابنة عمه. انظر **بغية** المجلد الثاني ص٦٥.
١٠٨. **سيرته** ص ٩١-١٠٦.

ركب٩٨ السفينة من بيروت إلى الإسكندرون، ومنها إلى حلب سيراً على الأقدام أو ركوباً على الدواب؛ ثم تبع الفرات إلى المدن المقدسة. وكانت مدة هذه الرحلة شهراً. وقد افتتحت سنة ١٩٠٧ طريقٌ جديدة للسيارات، تصل حلب ببغداد مما جعل مدة الرحلة بين المدينتين ستة أيام[١٠٩]. فأصبح الوصول إلى المدن المقدسة أيسر، أكان ذلك للإقامة والدرس فيها أم للقيام بالزيارة. وبإمكان القارئ أن يرجع إلى الخارطة رقم ٣ «موقع جبل عامل من الشرق الأوسط»، لكي يقدر المسافات ويرى مواقع البلدان.

وكان في إمكان الطلاب أن يختاروا بين الإقامة في الكاظمية أو في سامراء أو في كربلاء وكان فيها مدارس دينية يدرّس فيها مجتهدون. وقد أقام عبد الحسين شرف الدين في سامراء تبعاً لنصيحة خاليه حسن الصدر (١٨٥٦-١٩٣٥) واسماعيل الصدر (١٨٤٢-١٩٢٠)؛ وهما عالمان درسا على محمد حسن الشيرازي (تـ ١٨٩٥)[١١٠]. إلا أن أغلب الطلاب كانوا يذهبون إلى النجف؛ وفيه مشهد علي. وهو الذي يقول فيه الحديث النبوي: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»؛ فتراب النجف مقدس. أضف إلى ذلك أن المجتهدين الكبار كانوا يقيمون في النجف وفيه كانوا يدرّسون؛ من عرب وفرس على وجه الخصوص، وكانوا يقومون بإرشاد الشيعة جميعاً في دينهم. وكان الطلاب يتوافدون إلى النجف من كل البلاد ليتبعوا دروسهم ويشاركوا في مجالسهم ويتدربوا تحت إشرافهم على الاجتهاد. وكان لبعضهم من الشهرة ما كان يدفع الطلاب إلى متابعة الدراسة لديهم. ويروي عبد الحسين شرف الدين أن «شيخ الشريعة» الأصفهاني (١٨٤٩-١٩٢٠) وعبدالله المازندراني (١٨٤٠-١٩١٢) كان لكل منهما حلقة من أكثر من مائتي طالب. إلا أن الرقم القياسي كان للملاّ محمد كاظم الخراساني المعروف بـ«الآهوند» (تـ ١٩١١)، وكان يدرّس، أثناء إقامة عبد الحسين شرف الدين في النجف، في أكثر من ثلاثمائة طالب؛ وكان في هذه الأثناء منشغلاً بتحرير **الكفاية**[١١١]. وقد بلغت شهرته بعد ذلك شأواً أوصل عدد جمهور مستمعيه من طلاب ومجتهدين إلى ألف ومائتين[١١٢]. ولئن كان الطلاب يختارون دروسهم وشيوخهم، فإن الشيوخ كانوا هم أيضاً يختارون طلابهم ويغرون منهم من كانوا يتوسمون فيه الخير. وهذا ما كان من أمر الشيخ محمد طه نجف؛ فقد استدعى الشيخ موسى شرارة لينضم إلى دائرة طلابه؛ وهكذا كان؛ ولم يعتم الشيخ موسى أن أصبح معروفاً بعلمه في أوساط رجال الدين[١١٣].

وكان العامليون متى وصلوا إلى النجف، يستأجرون غرفاً أو يقيمون عند أقاربهم أو يلجأون إلى

١٠٩. **RMM**/III/278-279 (oct. 1907)
١١٠. أنظر **بغية**، المجلد الثاني ص٦٦ و**نقباء البشر** المجلد الأول ص٤٤٥-٤٤٧.
١١١. المرجع السابق ص٧٢-٧٥.
١١٢. أنظر، علي البهادلي، **النجف، جامعتها ودورها القيادي**، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٩م ص٦١.
١١٣. أنظر، حسن الصدر، **تكملة أمل الآمِل**، ص٤٠٤.

المدارس الكثيرة في المدينة؛ وكانت أقرب إلى أماكن الإقامة والدراسة أي إلى المدرسة الداخلية منها إلى المدرسة بمعناها المتعارف عليه عامة[١١٤]. وكانت بعض الدروس تقام في المدرسة؛ أما الباقي فكان يقام إمّا عند الشيخ في بيته، أو في الحضرة عند مشهد علي، في الصحن أو تحت الأقواس أو في إحدى الغرف المخصصة لذلك؛ أو في المساجد. وكانت أماكن الدروس ومواقيتها تحدد بصورة حرّة، وذلك باتفاق بين الشيخ وحلقة طلابه. وكان هؤلاء يأتون مجلسه فيتحلقون حوله ركوعاً مستمعين إلى درسه الذي كان يدوم بين نصف الساعة والساعة. ثم ينصرفون إلى درس آخر ويقرأون ما عليهم من دروس ويناقشون بها زملاءهم، ويحضّرون ما سيأتي منها، ثم يقومون، بدورهم، بتدريس تلامذتهم ممن كانوا في مرحلة المقدمات، ثم كانوا ينهون أمسياتهم في مجلس فلان أو فلان من شيوخهم؛ ثم ينهضون عند الفجر من اليوم الآتي ... وبالاختصار؛ فإن الأيام كانت مليئة بالنشاط لمن كان يرغب في الدرس؛ ولكنها لم تكن تخلو من أوقات الفراغ والراحة[١١٥]. وأما من كان عازفاً عن الدرس فلم يكن يُلْزِمه به شيء، لأن الدروس لم تكن إلزامية ولم يكن لها امتحان يجيز نهايتها.

سبيل الاجتهاد

إلا أن الأفراد الجيدون كانوا يظهرون من الجمع، وكان يلاحظهم الطلاب والمشايخ. وكانت نهاية السطوح في النجف تُختتم بقراءة كبرى الكتب في الفقه والأصول؛ وكان أهمها في الفقه الاستدلالي: **المكاسب** لمرتضى الانصاري (تـ ١٨٦٤) وفي الفقه، **العروة الوثقى** لمحمد كاظم اليزدي (تـ ١٩١٩)؛ وفي أصول الفقه، **كفاية الأصول** لمحمد كاظم الخراساني. وكان الطالب الذي درس هذه الكتب وتمثلها يعدّ مستواه رفيعاً في هذه المواضيع[١١٦]. وكان بإمكانه بعدها أن يبدأ المرحلة الثالثة والأخيرة من دراسته المسماة بالخارج؛ (أي خارج الكتب) وذلك أن هذه المرحلة كانت تدور رحاها من غير اللجوء إلى الكتب، وكان فيها للمجلين من طلابها والمنتخبين منهم فرصة لإثبات كامل قدرتهم في المعرفة وبراعتهم فيها.

وكان يعطي هذه الدروس أكبر المجتهدين الذين كان طلابهم يدرسون آثارهم، والمؤمنون

١١٤ . للاستزادة في هذا الموضوع أنظر Sabrina Mervin, « La quête du savoir à Nağaf », p. 173

١١٥ . كانت العطلة الأسبوعية يومي الخميس والجمعة. وأما العطل السنوية فكانت تتبع روزنامة الأعياد الدينية، وكانت طيلة شهر رمضان وأجزاء من أشهر محرم ورجب وشعبان.

١١٦ . كانت هذه الكتب هي الأكثر شيوعاً إلا أنها لم تكن الوحيدة؛ فقد درس محسن الأمين وكذلك عبد الحسين شرف الدين على الشيخ أقارضا الهمذاني (تـ ١٩٠٥؟) في كتابه **مصباح الفقيه** الذي كان قد انهاه في تلك الفترة. أنظر **سيرته** ص١٩٤ و**بغية الراغبين** ص٧٣-٧٤. كذلك فإنه قد أقيمت على **العروة الوثقى** وعلى **الكفاية** في ما بعد، شروح كثيرة.

يتبعون فتاواهم في كل العالم الشيعي. وكانت كلّ جلسة تبحث مسألة شرعية، وكان على الطلاب أن يكونوا على علم عميق بالكتب التي يستشهد بها شيوخهم وكانوا يحالون إليها وليس لهم سبيل مادي إليها. وكان الشيخ يعرض المسألة ويعطي فيها آراء مختلف العلماء المشهورين والمشهود لهم ثم يشرح رأيه قبل أن يدعو طلابه إلى الكلام بدورهم لكي يغنوا النقاش بآرائهم وحججهم. وكان هذا التمرين يهدف إلى ترويضهم على ممارسة الاجتهاد: فكان عليهم أن يتمكنوا بجهدهم الشخصي، من استنباط الحجج الشرعية انطلاقاً من الأصول الأربعة للشرع الإسلامي وذلك تبعاً لمنهج عقلي يمليه علم أصول الفقه.

وكانت هذه المجالس إذن مجال دربة للطلاب على أن يكوّنوا آراءهم الشخصية ويشرحوا حججهم التي دفعتهم للأخذ بهذه الآراء. ويشرح عبد الحسين شرف الدين هذه الطريقة في مجال عرضه لدراسته على حسن الكربلائي في سامراء: «وكان يغريني بمناقشته، ويحدوني على نقض ما يبرمه، وإبرام ما ينقضه، ويرهف عزمي لمناظرة العلماء الأفاضل، ويشحذ رأيي لدفع الحجج المزيفة»[١١٧]. وبالفعل فقد كانت المواجهات بين الشيخ والطلاب وبين الطالب ورفاقه الآخرين تتخذ وجهة المناظرات بين العلماء، إذ كان كل واحد يرغب في إقناع الآخرين بصحة رأيه وكذلك في إظهار كفاءته. وكان الطلاب المتخلفون أو المنزوون لا ينبسون ببنت شفة. وكان من يغامر من الكسالى في التدخل في النقاش برأي غير سديد، يُسَفَّه رأيه بقساوة من قبل الشيخ في بعض الأحيان، ومنهم من كان لا يتورع عن فعل ذلك بالنكتة اللاذعة الكفيلة في ردّ كل مشوش إلى موقعه[١١٨].

أما الطالب المجلّي فكان له في هذه المجالس من الفرص في أن ينطلق في براهينه وأن يعقد النقاش وأن يحاول إقناع سامعيه بسهولة وثبات رأي كان قد حصّلهما من سعة معارفه ومن تجويد منهجه في آن معاً. ولكثرة ما كان يمارس الاجتهاد فإنه كان يصبح مجتهداً. وتصبح مداخلاته في الدروس موضع انتباه أقرانه ويُعامل باحترام ويُذكر اسمه في المجالس. ولا يبقى له سوى أن يحصل من كل شيخ من مشايخه على إجازة تشهد بأنه بلغ المرحلة التي يحصّل فيها العالم ملكة الاجتهاد، وتحضّ المؤمنين على اتباع أحكامه. وكلما كانت إجازة الاجتهاد هذه صادرة عن عالم كبير، كلما كانت قيمتها كبيرة تكرّس حاملها. وكان العلماء العامليون، كغيرهم من العلماء، يحافظون على هذه الإجازة بعناية كبرى وكانوا يستنسخونها في بعض كتبهم لكي يعرضوا على الملأ ما يضمن كفاءتهم.

وقد عُرف نوع آخر من الإجازة، وهو إجازة الرواية؛ وكان الشيخ بمقتضاها يجيز لطالبه أن ينقل

١١٧ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية الراغبين** المجلد الثاني ص٦٨.

١١٨ . يروي محسن الأمين من هذه الحوادث التي كان شاهداً عليها يوم كان يدرس في النجف. أنظر **سيرته** ص١١٢-١١٣. وقد رُويت لي نكات حول تهكم رجال الدين على طلابهم المتخلفين.

ما قرأه عليه من كتب أكانت مذكورة في الإجازة أم غير مذكورة. وكان ذلك يعني أن الشيخ يعدّ طالبه حلقة في سلسلة العلماء التي كان هو نفسه ينتمي إليها، بعد أن يكون قد تلقى المعارف من هذا الشيخ بنفسه... وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى العلماء الذين كانوا قد انشأوا المذهب الشيعي والذين عرفوا بأنهم كانوا قد استقوا علمهم، مروراً بسلسلة حلقات معروفة، من الأئمة أنفسهم. وكانت هذه الإجازة، بالإضافة إلى اعترافها بالكفاءة، تقيم إذن إرثاً روحياً بين حاملها وبين كبار علماء التشيع الذين كانوا الوسطاء الموصلين إلى الأئمة[١١٩].

هذا فيما يخص النخبة من رجال الدين. أما الباقون الذين لم يكن يدخل الاجتهاد في نطاق موقعهم، والذين لم يكن علمهم صلباً يؤهلهم لأن يكونوا حلقات في سلسلة العلماء؛ فإنهم كانوا ينالون إجازة تشهد بتقاهم وبحضورهم للدروس[١٢٠]. وكانوا، بهذه الشهادة، يعودون إلى قراهم أو يذهبون إلى أماكن أخرى يستقرّون فيها؛ وكان يحق لهم أن يتعاطوا في المسائل الشرعية العادية كالزواج والطلاق والخلافات البسيطة. ولا بد أن بعض رجال الدين كانوا يتركون النجف وهم لم يحصلوا على أي من هذه الإجازات؛ إلا أنهم كانوا يعودون رغم ذلك إلى البلاد متشحين بهالات من قداسة الأماكن المقدسة ومشبعين بجوّ الدراسة فيها؛ فكان بإمكانهم أن يفخروا بأنهم حاذوا، ولو من بعيد، كبار المجتهدين في عصرهم.

أشرنا سابقاً إلى المكانة التي احتلها علما الفقه وأصول الفقه في الدراسة في النجف وذلك على حساب العلوم الأخرى. إلا أن النقص اللاحق بالعلوم الدينية الأخرى لم يكن إلا نسبياً، لأنه كان على الطالب أن يكون قادراً على تلقي الدروس في علم التفسير أو الحديث أو الأخلاق على سبيل المثال؛ وكان في النجف مشايخ مشهورون في هذه المجالات. ففي الحديث اشتهر مثلاً حسين النوري (ت- ١٩٠٢) ويصفه محسن الأمين بأنه من رواة الحديث المتبصرين والفريدين في عصره؛ وقد درس عليه عبد الحسين شرف الدين علم الحديث وسلاسل الرواة؛ كما أنه درس عليه العلوم المتفرعة منه كعلم الدراية؛ وهو علم بنقد سلاسل الرواة[١٢١]. ولسوف يصبح عبد الحسين شرف الدين، بدوره، خبيراً في هذه المسائل ويلمع نجمه في الحديث عند الشيعة والسنة على حد سواء.

وكذلك يذكر محسن الأمين في **سيرته** شيخاً مشهوراً بعلمه في الأخلاق؛ وهو مُلاّ حسين قُلي الهمذاني (ت- ١٨٩٣-٩٤). ويروي أنه لم يحضر درسه إلا في يومين، وذلك للتركيز على الفقه

١١٩. للاستزادة من تفاصيل إجازة الرواية أنظر: Sabrina Mervin, «La quête du savoir à Nağaf», p. 183-184. ونجد في سيَر العلماء عدداً لا يستهان به من نسخ الإجازات، أنظر مثلاً إجازة محسن الأمين في: **الرحيق المختوم في المنثور والمنظوم**، المَطبعة الوطنية، دمشق، ١٣٣٢هـ (١٩١٤-١٩١٥) ص٣٧٠-٣٧٥. وإجازة عبد الحسين شرف الدين في: **بغية الراغبين**، المجلد الثاني ص٨٧-٩٢.

١٢٠. إن كان من السهل عليّ العثور على إجازات الاجتهاد أو إجازات الرواية، لأن بعض حامليها كانوا ينشرونها؛ فإنني لم أجد إجازة من هذا النوع لكي أتفحصها.

١٢١. أنظر **سيرته** ص٦٣ و**بغية الراغبين** ص٧٦.

وأصول الفقه، ثم إنه ندم على ذلك لأن الشيخ توفي في أثناء إقامته في النجف[١٢٢]. ونرى بوضوح من خلال هذا المثل تفضيل الفقه والأصول على غيرهما من العلوم، وهو أمر لا بد أن نحاول إيجاد مسوِّغ له. ولقد رأينا أن هذين العلمين في الشرع الإسلامي يشكلان معاً عصب الدراسة، وأن الباقي كان يترك لتقدير الطلاب والمشايخ. وكان على هذا العصب أن يخرّج المشترعين والقضاة أولاً نظراً لضرورتهم الملحة في المجتمع. ولذلك فإن الهدف كان هدفاً عملياً مباشراً.

وكان بإمكان الطلاب الراغبين في العمل على العلوم الأخرى أن يقوموا بذلك لإغناء معلوماتهم ولاكتساب معارف أخرى؛ إلا أنهم كانوا في سبيل ذلك يحتاجون للوقت الكافي ولمعرفة أي الدروس يتبعون وعند أي شيخ، وبالاختصار، يحتاجون أن يكونوا على معرفة بأوساط رجال الدين ومسالكهم. أما الطالب الشاب الذي يكون قد وصل إلى النجف وهو حديث العهد بها، فإنه قد يضيع إن لم يكن له فيها لا كافل ولا مرشد ولا ناصح. ولعلّ الذين ولدوا في أسرة من العلماء يكون حظهم أكبر في الاهتداء إلى سبيلهم. ومن السهل تصور حالة اليسر لدى عبد الحسين شرف الدين، وقد استقبله أخواله لدى وصوله إلى بيت جدّه، وكرّموه وهم جميعاً من المجتهدين. ولو قارنا وضعه بوضع ذلك الطالب الشاب الذي أتى اسماعيل الصدر يوماً في سامراء يطلب منه دروساً في النحو! ومع أن السيد ارتضى مساعدته إلا أن الطالب، لما أعلمه أحدُ رفاقه بمقام السيِّد، لم يدر كيف يعتذر منه[١٢٣].

وكانت الوظيفة الأولى لتعليم الفقه والأصول أن تخرّج الفقهاء؛ ولم يكن ذلك بالأمر اليسير بعد ما طرأ من تغيير، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر[١٢٤]، على هذه العلوم وعلى طريقة تعليمها. وقد استنفر هذا التغيير همم المشايخ؛ فهم وإن لم يكونوا أصحابه، فقد كان عليهم أن يتمثلوه قبل أن يستطيعوا نقل هذا المنهج «الجديد». وعلى أي حال فقد كان للتطورات المستجدة في الفقه والأصول أثر في دور المجتهد، مما يفسر الاهتمام الخاص، لا بل الوحيد، الذي كان يستأثر به هذان العلمان في ذلك الحين. وأما الوظيفة الثانية لهذا الاستغراق في تعليم الفقه والأصول، فلعلها كانت في اختيار العناصر الجيدة من الطلاب، وهم المجتهدون العتيدون، وفي التأمل في مسائل السياسة والأخلاق التي كانت موضع اهتمام مجتمع المؤمنين بصورة عامة. وكان على هؤلاء أن يتلقوا دراسة أعمق وأكثر تنوعاً من غيرهم، وكان بإمكانهم أن يقوموا بها في النجف، أكان ذلك في العلوم الدينية أم في العلوم غير الدينية. ولم تكن هذه المعرفة الأوسع تمكنهم من الإجابة على مساءلات المجتمع فحسب، بل إنها كانت أيضاً وسيلة إضافية لتأكيد شخصيتهم وفرادتهم وتميزهم عن الآخرين. وكانت النجف زاخرة بمشايخَها ومكتباتها، حيث كان بالإمكان

١٢٢. أنظر **سيرته** ص١٠٦.

١٢٣. أنظر **بغية الراغبين**، المجلد الأول، ص٢١٠.

١٢٤. هذا التغيير فرضه الشيخ مرتضى الأنصاري وسوف نبحثه في الفصل الآتي.

العثور على المخطوطات القديمة الثمينة وعلى الكتب الحديثة على حد سواء؛ وكان فيها سوق للكتب يومي الخميس والجمعة؛ وكانت تصلها صحافة كثيرة بالعربية والتركية والفارسية[١٢٥].

وكانت ناعورة الطلاب والزائرين توصل إلى جبل عامل أخبار النجف فكان يُعْرف من تميّز من الطلاب في اكتساب العلوم ومن أصبح منهم في عداد العلماء البارزين. وكانت العادة أن يُكرَّم هؤلاء؛ فكانوا يتلقون التهاني لدى عودتهم إلى بلداتهم. وقد تعاظمت هذه العادة شيئاً فشيئاً: فباتت عودة العلماء من العراق موضع احتفال، فكان يُهَيَّأ استقبالهم على أحسن وجه. ولما عاد عبد الحسين شرف الدين سنة ١٩٠٤، استقبله شيعة دمشق وبعض أبناء قريته شحور الذين جاؤوا لملاقاته هناك. وفي طريق عودته التقاه العلماء والوجهاء العامليون في عُديسة. وكانت علامات الاحترام هذه بعد غياب طال اثنتي عشرة سنة، تدل على أن شهرته كانت قد سبقته إلى جبل عامل وأن قدومه كان منتظراً؛ وقد امتلأ صدر عبد الحسين شرف الدين مجداً بهذا الاستقبال، فروى هذه المرحلة من حياته بالتفصيل على الرغم من أن قيمتها لا تقاس بما قام به في حياته[١٢٦]. وقد أصبحت العودة من العراق حدثاً، ولو أن ذلك لم يكن يروق بعض العلماء من أنصار التواضع والتقشف[١٢٧]، فقد كان، مثلاً، استقبال حبيب ابراهيم لدى عودته إلى جبل عامل سنة ١٩٣٢، من العظمة أن سجلته سلطات الانتداب وعلّقت عليه[١٢٨]. وذلك يظهر المدى الإعلامي لهذا الحدث الذي كان يشكل اعترافاً جماهيرياً حقيقياً يرفد المسار التعليمي لهذا العالِم وقد دام ما ينوف على العشرين سنة.

VI – بين وظيفة القضاء والرياسة الدينية

لم يكن رجال الدين الشيعة في العهد العثماني يسمّون من قبل الدولة؛ بل إن ذلك قد بدأ بعد سنة ١٩٢٦ في عهد الانتداب الفرنسي[١٢٩]. وذلك أن الرياسة الدينية لدى العامليين كانت تعود

١٢٥. Sabrina Mervin, «La quête du savoir à Nağaf», p. 175.

١٢٦. أنظر **بغية الراغبين** المجلد الثاني ص١٠٥-١٠٦.

١٢٧. وهذا ما كان من أمر محسن الأمين الذي أبدى اعتراضه على الترتيبات السخيفة في مثل هذه الاستقبالات. أنظر: **سيرته** ص٥٨.

١٢٨. Archives MAE, Carton n° 1664, BIH n°15 du 6 au 13/4/1932, poste de Tyr, p. 9, «A/s Arrivée d'un Cheikh chiite d'Irak». وخلافاً لما قيل في البلاغ فإن الشيخ لم يكن قد أنهى دراسته فحسب بل إنه كان قد مارس مهامه الدينية في العراق.

١٢٩. هذا الحكم العام، كغيره من الاحكام العامة، فيه تفاصيل من الاستثناءات والحالات الخاصة سنفصلها لاحقاً. فمن جهة، عُرفت في العهد العثماني تسميات رسمية لرجال الدين الشيعة، ومن جهة أخرى رفض بعض رجال الدين الشيعة أن يعينوا رسمياً من قبل الدولة اللبنانية بعد سنة ١٩٢٦.

للمجتهدين الكبار في النجف، وكان المؤمنون في كل العالم الشيعي يعترفون بسلطتهم، ولم تكن هذه الرياسة تعود إلى شيخ الإسلام في اسطنبول. وعلى الصعيد المحلي، كان المجتهدون الذين درسوا في النجف يؤمّنون الإرشاد الديني، وليس العلماء الذين كان يرسلهم الباب العالي؛ وسوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقاً. وأما رجال الدين من رتبة أدنى فكان السكان يستدعونهم للاهتمام بشؤونهم، فلم يكن أئمة المساجد مثلاً، مسجلين لدى الدولة العثمانية. يقول عبد الحسين شرف الدين إن إمامة هؤلاء: «لم تكن بتوظيف من الحكومة أو من طائفتهم، وإنما هي بمجرّد أهليتهم وعدالتهم المحرزة في نفوس شعبهم، بخلاف أئمة المساجد من أهل المذاهب الأربعة الإسلامية (أي السنة)، فإنهم كانوا من قبل موظفين من الحكومة برواتب معينة لهم في سجلاتها الرسمية يتقاضونها كل شهر كسائر الموظفين وكذلك القوّامون على كنائس أهل الكتاب من أحبار اليهود وأساقفة النصارى كانوا موظفين...»[١٣٠].

وتعكس هذه الأسطر القليلة الوضع والموقف الشيعي منه، فقد كان رجال الدين يستمدون موقعهم والاعتراف بهم من الشعب وليس من الدولة، فهم عنها مستقلون معنوياً ومادياً، وذلك بخلاف ما كان من أمر الجماعات الدينية الأخرى. فكان من المنطق إذن أن يناقش الأمر بين المؤمنين وبين كبار المجتهدين في النجف فيما يتعلق بملء وظيفة رجل الدين. وكان المجتهدون يتدخلون قبل غيرهم باعتبارهم السلطة المعنوية الروحية المفروضة، بين ممثلي جماعة المؤمنين من الوجهاء وبين رجل الدين العتيد. ثم إنهم كانوا فيما بعد يتوسطون أحياناً لضمان كفاءة رجل الدين.

وهكذا فان حاجة سكان البلاد إلى رجل دين كانت تؤمن بوجه من وجهين: الوجه الأول أن ينتظروا أن ينهي أحد طلابهم دراسته، فإن كان لا يزال في النجف فإنهم كانوا يرسلون له رسالة يطلبون منه فيها أن يتهيأ للعودة، ويردفونها برسائل موجهة إلى مشايخه، يطلبون منهم الموافقة على طلبهم ودعمه. وهذا ما حصل تماما لحسن يوسف مكي الذي استدعاه سنة ١٨٩١ أهل النبطية، وكان قد أمضى في النجف أكثر من عشرين عاما في طلب العلم[١٣١]. وكان الوجه الثاني لتأمين رجل الدين في التوجه إلى كبار المجتهدين في المدن المقدسة والتماس عطفهم في إرسال أحد طلابهم، ولم يكن ذلك يمنع الوجهاء المكلفين بإرسال هذا الطلب أن يتحروا عن أسماء العلماء فيقترحون منها من يرغبون بإرسالهم إليهم. وهذا ما كان بعد وفاة موسى شرارة في أيار ١٨٨٦، فقد أرسل جماعة الوجهاء في بنت جبيل برقيات لمحمد حسين الكاظمي (١٨٠٩-١٨٩٠)، وكان عالماً شهيراً من أصل عاملي سكن النجف، يرجونه فيها أن يرسل لهم إما إسماعيل الصدر (١٨٤٢-

١٣٠. أنظر: **بغية الراغبين** المجلد الثاني ص١٤١.

١٣١. أنظر: **نقباء البشر** المجلد الأول ص٤٥١-٤٥٢. أنظر أيضاً كتاب **رنات الشجن في مراثي الحسن**، المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٣٢٥هـ (١٩٠٧م) ص٦ و٧. ولا ذكر للمؤلف في هذا الكتاب.

١٩١٩) أو مهدي الحكيم (ت ١٨٩٤-١٨٩٥)[١٣٢]. وقد قبل الأخير بالمجيء على أن يُرسل له مائتا ليرة عثمانية ذهباً[١٣٣]... وهكذا كان فاستقر في المنطقة.

ولم يعرف من رجال الدين من خارج جبل عامل غير مهدي الحكيم إلا القلائل. ولم يذكر بهجت والتميمي منهم إلا عبد النبي الكاظمي (ت ١٨٤٠) وهو عالم أصله من الكاظمية، وكان قد استقر في جويّا[١٣٤]. ولا نجد في المراجع رجل دين آخر آت من الخارج، على الأقل بين سنتي ١٨٧٠ و١٩٥٠. والحق أن أول «أجنبي» أتى إلى جبل عامل في الفترة المعاصرة لملء وظيفة دينية فيه، كان موسى الصدر (وقد غُيّب سنة ١٩٧٨)[١٣٥]، إلا أنه لم يكن أجنبياً تاماً، إذ كانت له أصول عاملية تعود إلى أربعة أجيال[١٣٦]. ولئن كان العلماء العامليون متوفرين بكثرة فذلك لأنه ابتداء من أوائل القرن العشرين كثر العلماء بين أبنائه شيئاً فشيئاً أكانت دراستهم تتم في جبل عامل أم في النجف، بالإضافة إلى أن قلة من رجال الدين العامليين كانوا يرحلون عن بلادهم ليستقروا في مناطق أخرى[١٣٧].

على أن بعض العلماء من بين من نحن بصددهم، قد انتقلوا بعد إنهاء دراستهم في النجف إلى غير جبل عامل ليمارسوا وظيفتهم الدينية. وكانوا بذلك يتبعون نصيحة مشايخهم بل أوامرهم، وكانوا يرسلونهم إلى المكان الذي يرونه مناسباً، إما للإجابة على طلب السكان، أو لأن وضعاً ملحاً كان يستدعي بعثتهم. وهذا ما كان من أمر عبدالله نعمة، فقد استقر في رشت التزاما بتعليمات شيخه علي بن جعفر كاشف الغطاء (ت ١٨٣٧)، وأمضى فيها اثنتي عشرة سنة قبل أن يعود إلى جبل عامل

١٣٢. محسن الأمين، **سيرته** ص٨٥-٨٦.

١٣٣. ذكرنا سابقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب متطلبات مهدي الحكيم المادية بعد أن استقر في جبل عامل.

١٣٤. أنظر، محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، المجلد الأول ص٣١٨-٣١٩. على أن بعض المؤلفين يذكرون أن عبد النبي الكاظمي قد ولد في أواسط القرن الثالث عشر الهجري أي ما يناسب تاريخ وفاته بحسب بهجت والتميمي. أنظر **الأعيان** المجلد الثامن ص١٢٧. ويذكرون كذلك شيخاً من الكاظمية سكن قرية معركة وهو حبيب الكاظمي إلا أنه لم يكن رجل دين بل كان شاعراً. وفي ترجمة هذا الأخير (وكان ما يزال حيّاً سنة ١٨٥٢-١٨٥٣) ما يعلمنا أن الرجلين وأصلهما من الكاظمية، كانا قريبين؛ إذ أن الشيخ حبيب قد تزوج بأرملة الشيخ عبد النبي. أنظر **الأعيان** المجلد الرابع ص٥٤١.

١٣٥. موسى الصدر، ولد في قم ثم كان في لبنان الناطق باسم الشيعة والمحرومين في العقد الثامن من القرن العشرين. وقد تبوأ موقعاً مؤثراً في المسرح السياسي في أوائل الحرب الأهلية. ثم اختفى في أثناء رحلة له إلى ليبيا. أنظر: Fouad Ajami, **The vanished Imam Musa al-Sadr' and the Shia of Lebanon**, I.B. Tauris, Cornell University Press, Londres, 1986

١٣٦. أنظر في هذا الكتاب اللوحة التي تظهر صلات القرابة بين آل الصدر وآل شرف الدين. في الملحق بعد تراجم الشخصيات.

١٣٧. بعد أن اجتاح أحمد باشا الجزار والي عكا بلاد المتاولة في نهاية القرن الثامن عشر، انتشرت في أسر العلماء موجة من الهجرة، ولاسيما هجرة صالح بن محمد شرف الدين (١٧١٠-١٨٠٣)، وقد رحل عن جبل عامل سنة ١٧٨٥ وكان في أصل استيطان هذه الأسر في العراق وفي إيران. أنظر **بغية الراغبين** المجلد الأول ص١٣٠ وما بعدها. وأنظر أيضاً اللوحة المذكورة في الهامش السابق. بعد ذلك لم يرحل عن جبل عامل إلا القليل، وقد هاجر بعض الأفراد هجرة مؤقتة، بين نهاية القرن التاسع عشر والحرب الكبرى، وذلك لتجنب الخدمة العسكرية العثمانية.

حيث استقر في جبع القرية من قريته حبوش، فعُدّ حينها زعيماً روحياً للمنطقة. وأما محسن الأمين فقد استدعي إلى دمشق سنة ١٩٠١ فقضى فيها خمسين سنة تقريباً، إلا أنه كان يزور شقراء بانتظام كل صيف. وكان وجهاء الشيعة على ما يبدو، في دمشق قد توجهوا إلى شيخه محمد طه نجف (١٨٢٦-١٩٠٥) لإرساله إليهم، أو أن ابن عمه علي محمود الأمين قد زكّاه وكان قد أمضى فترة في دمشق[١٣٨]. وأما حبيب آل إبراهيم فقد ذهب إلى الكوت سنة ١٩٢٢ ثم إلى العمارة قبل أن يستقر نهائياً في بعلبك سنة ١٩٣٢. وكان قد أرسله في المرتين الأوليين أبو الحسن الأصفهاني (١٨٦٧-١٩٤٦) ليكافح محاولات الإرساليات المسيحية في تبشير البدو. وأما في بعلبك فقد قامت جماعة تمثل سكان المدينة بالاتصال بحبيب آل ابراهيم بعد عودته إلى جبل عامل، ثم راسلوا شيخه طالبين موافقته.

وهكذا نرى أن رجل الدين الجديد، غالباً ما كان بحاجة إلى مؤازرة شيخه أو راع له مشهور يكون بمثابة المرشد والضامن في آن معاً، حتى يستطيع أن يتبوّأ منصبه الديني. وقد مثل حسن الصدر هذا الدور لدى عبد الحسين شرف الدين، وهو خاله. يقول عبد الحسين شرف الدين في مذكراته أنه وضع نفسه في خدمة ولي نعمته وكان يفعل كل ما كان يطلبه منه ... ولما طلبه سكان صور للإقامة بينهم، التمسوا ذلك من حسن الصدر قبل ان يسألوا عبد الحسين شرف الدين نفسه. وقد وافق الرجلان فانتقل الأخير إلى صور من قريته شحور[١٣٩]. ثم زكاه بعد ذلك علي محمود الأمين وإسماعيل الصدر وقد امتنع عبد الحسين شرف الدين في الأشهر الأولى بعد عودته من العراق أن يصدر الفتاوى الشرعية، واكتفى بحل الخلافات العادية. وكان المؤمنون يرجعون إلى علي محمود الأمين وكان مقيماً في شقراء؛ فكان عليهم أن يذهبوا إليها لتسوية أمورهم. في هذه الأثناء، كتب علي الأمين رسالة إلى والد عبد الحسين، يوسف شرف الدين، يشهد فيها على مقام ابنه من الاجتهاد، فشجع بذلك عبد الحسين على ممارسة الاجتهاد بواسطة يوسف، وكان عالماً معروفاً، ودعا في الوقت نفسه المؤمنين إلى اتباع أحكامه. أما إسماعيل الصدر فقد أرسل رسالة إلى وجهاء صور يحثهم فيها على اتباع عبد الحسين شرف الدين في رياسته الروحية وعلى الانصياع لأحكامه الشرعية. وقد بدأ الناس بالرجوع إليه بعد ذلك[١٤٠].

وكان بالإمكان أن تؤخذ هذه الضمانة من مجتهد عاملي، شرط أن يكون من المنزلة المطلوبة. فمحمد علي عز الدين لم يكن قد وصل رتبة الاجتهاد يوم عاد من العراق؛ إلا أنه بعد أن رجع إلى

١٣٨. فيما يتعلق بالرواية الأولى أنظر جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول ص٢٠٦. وأما الرواية الثانية فقد رواها لي علي مكي في دمشق بتاريخ ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧.

١٣٩. أنظر: **بغية الراغبين** المجلد الثاني ص١١٢-١١٣، ورسالة اسماعيل الصدر ص٩١-٩٢.

١٤٠. أنظر مقدمة محمد صادق الصدر لـ **«النص والاجتهاد»** لعبد الحسين شرف الدين، دار النعمان، النجف ١٩٦٤ ص١٦.

قريته كفرا استطاع بجديته ومثابرته أن يحصّل هذه المرتبة[١٤١]. إلا أنه لم يُعترف به مجتهداً إلا بعد أن تدخل عبدالله نعمة لضمان علمه. وإليكم رواية ذلك: كان خصوم محمد علي عز الدين، استفتوه في مسألة شرعية ثم استفتوا عبدالله نعمة في المسألة نفسها. فلم تتطابق الفتويان، مما أعطاهم الحجة في الطعن بعلم الأول. إلا أن عبدالله نعمة انتهز فرصة اجتماع عام وأعلن أنه أخطأ في فتواه قطعاً لدابر الشائعات. ثم إنه زار كفرا فاجتمع الناس للصلاة خلفه إلا أنه اصطف خلف محمد علي عز الدين[١٤٢]. وبذلك فقد شهد له بالاجتهاد وبالعدالة معاً.

إقامة العدل

كانت عملية تنصيب رجل الدين إذن عملية فعلية تقوم بها مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة، ولم يكن رجل الدين يسمى من قبل سلطة رسمية تابعة للدولة. ولم يكن هذا النظام مدعوماً من قبل أي سلطة سياسية، وكان تسييره يتم بواسطة قواعد ضمنية لم تعرف التقنين. ولا يمكن فهم آليته إلا عن طريق تراجم العلماء وإجازاتهم أو عن طريق الأخبار والشهادات التي خلفها المسافرون على سبيل المثال[١٤٣].

ولا نرى محاولة جدية لشرح نظام القضاء في جبل عامل إلا عند محسن الأمين في كتابه **خطط جبل عامل**؛ إلا أنه كان يفتقد المصادر لإقامة وصف جامع مانع لهذا النظام. ولكنه يعلمنا على الأقل أن الدولة العثمانية، قبل الإصلاحات الإدارية سنة ١٨٦٤، كانت تعيّن قضاة من الشيعة، وقد كان بإمكانهم على ما يظهر، أن يطبقوا أحكامهم الخاصة بهم من غير قيد. فالمذهب الجعفري كان معترفاً به رسمياً، بحسب رأي محسن الأمين، في ذلك الحين. إلا أنه في عرضه لهذه الفكرة لا يذكر إلا بعض القضاة المعينين من قبل الباب العالي[١٤٤]. ولا يبدو ذلك مقنعاً ولا يمكن جعله أساساً في تعميم النتائج. أضف إلى ذلك أن تعيين القضاة لم يكن سبباً كافياً في رجوع السكان إليهم. وقد لاحظ الرحالة الإنكليزي «جون ورتابيه» النظام القضائي المتّبع في جبل عامل نحو سنة ١٨٦٠م فسجّل أن «جميع الشؤون المدنية بين المتاولة كانت تُحلّ، نظراً لتسامح الحكومة التركية، بمقتضى مبادئ الشرع الشيعي، وكان لهم من أجل ذلك مشترعون خاصّون بهم بالإضافة إلى المفتي وكان يعيّنه باشا بيروت». ويضيف قائلاً: «إن أطراف النزاع في جميع القضايا، يعتبرون أن الرجوع

١٤١. أنظر **الأعيان** المجلد التاسع ص٤٤٨.
١٤٢. أنظر، موسى عز الدين، **التذكرة**، ص٦٨.
١٤٣. لا بد أيضاً من البحث في الأرشيف العثماني في هذا الموضوع.
١٤٤. يتعلق الأمر بمحمد مغنية، وسعيد الحرّ وقد عُيّن سنة ١٨٢٥ في صيدا، وكذلك ابن هذا الأخير حسن، وعلي شرارة. وما خلا سعيد الحر فإن محسن الأمين لا يذكر تاريخ تعيين الآخرين. أنظر **خطط** ص١٣٦. وانظر أيضاً ترجمة سعيد الحر في **الأعيان** المجلد الثامن ص١٦١.

إلى قاض معين من قبل الحكومة أمر سيئ[١٤٥]».

وقد تجذّر الموقف بعد الإصلاحات الإدارية سنة ١٨٦٤م فقد عيّن ابتداءً من هذا التاريخ قاضٍ حنفيٌّ في كل مركز قضاء. وهكذا كان الأمر في صيدا وصور ومرجعيون ومُنع الناس من الرجوع إلى قضاة غير هؤلاء، وإلى مذهب فقهي غير المذهب الحنفي[١٤٦]. فكان ذلك بلا طائل، إذ إن الشيعة لم يرجعوا إلى المحاكم الرسمية، بل فضلوا اتباع نظامهم القضائي الخاص بهم. ويشير «كوينيه» عام ١٨٩٦ إلى أنّ «لهم شيوخهم الخاصّين بهم والملحقين بسلطات متعددة...»، بينما كان للسنة قضاة ونواب قضاة يتبعون شيخ الإسلام[١٤٧]. ومع أن السلطات العثمانية قد أصدرت تعليماتها في إخضاع الرعية لمحاكم الدولة، إلا أن ما سُجّل فيها من عقود كان قليلاً جداً[١٤٨]. وبالفعل فإن الشيعة كغيرهم من الطوائف «المنشقة» عن الإسلام في نظر العثمانيين، لم يكونوا موجودين بموجب القانون بل إن الاعتراف بهم كان بمقتضى الواقع «على هامش الشرع» كما يقول «ريمون أوزوكي». وكان رؤساؤهم الدينيون يقيمون العدل مكان القضاة فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية[١٤٩].

كذلك كان الوضع بالنسبة الى المفتيين. فقد كان في القرن التاسع عشر، في جبل عامل، مفتون من الشيعة يعينهم الباب العالي. وكان أولهم محمد الأمين (ت - ١٨٠٩) وكان مفتي البشارتين أي قسمي جبل عامل الشمالي والجنوبي. وقد خلفه ابنه علي الأمين (ت ١٨٣٤) في القسم الجنوبي، أما القسم الشمالي فكان لعلي إبراهيم (ت - ١٨٤٤). ثم جاء محمد الأمين (ت - ١٨٨٠) وهو ابن علي الأمين، فاستطاع أن يسترجع لقب جدّه وأن يصبح مفتياً لجبل عامل بقسميه[١٥٠] على أن هذا الأخير كان أقرب إلى الزعيم السياسي و«العالم الوجيه» منه إلى المجتهد: وكان يعاشر الرؤساء والأمراء، إلا أن المؤمنين لم يتقيّدوا بآرائه[١٥١]. والحق أنه لم يكن لا هو ولا جدّه، بمقتضى ما

١٤٥. John M.D. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 281-282.
١٤٦. أنظر محسن الأمين، **خطط** ص١٣٦.
١٤٧. أنظر Cuinet, **Syrie, Liban et Palestine**, p. 6.
١٤٨. ليس من أثر لعقود الزواج في أرشيف المحكمة الشرعية في صور. أنظر: خليل اسماعيل، «**تاريخ جبل عامل الاجتماعي ما بين ١٨٦٠ و١٩٢٠**»، ماجيستير في التاريخ، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٦ ص٤٢. في المقابل وُجدتْ عقودٌ وطلبات تعود إلى مسائل في الأحوال الشخصية في محكمة صيدا، متعلقة بسكان من غير المسلمين، مسيحيين ويهود. ص٤٣. وقد وصل حسن دياب إلى النتيجة نفسها بتفحصه أرشيف المحكمة الشرعية في صور. أنظر: **تاريخ صور الاجتماعي**، ١٩٢٠-١٩٤٣، دار الفارابي، ١٩٨٨، بيروت ص ١١٤-١١٥.
١٤٩. Raymond O' Zoux, **Les États du Levant sous mandat français**, Larose, Paris, 1931, p. 111. ويستعيد بعد ذلك الفكرة نفسها. «ان السلطات القضائية المذهبية للمنشقين كان لها الصلاحيات نفسها التي للسلطات القضائية الرسمية لأهل الكتاب إلا أنها كانت خارج نطاق الشرعية»، ص١١٤.
١٥٠. محسن الأمين، **خطط** ص١٣٧.
١٥١. أنظر **الأعيان**، المجلد التاسع ص١٢٦.

يقول محسن الأمين، قابلين لممارسة الاجتهاد، ويوضح أن ذلك شرطٌ لازمٌ لإصدار الفتاوى، وبرأيه أن الرجلين لم يكونا مفتيين إلا بأمر رسمي من الدولة[١٥٢]... ولم يكن ذلك، كما نرى، كافياً لاعتراف المؤمنين بهما ولانصياعهم لهما. وفي المقابل كان علي الأمين وعلي إبرهيم قد درسا في النجف على علماء معروفين مثل جعفر كاشف الغطاء (ت – ١٨١٢) وأبنائه، وقد حصّلا إجازة الاجتهاد فانصاع شيعة جبل عامل لدى عودتهما لأحكامهما[١٥٣]. ولئن كان الناس يقرون بفتاوى هذين، فذلك لأنهما كانا مجتهدين معترفاً بهما وليس لأنهما كانا مفتيين رسميين.

وقد عُيّن بعد الحرب الكبرى مفتون جدد من الشيعة في صور ومرجعيون وصيدا، إلا أنهم كما يقول محسن الأمين لم يقوموا بأي عمل غير قبض أجورهم[١٥٤]. ثم ابتداءاً من العام ١٩٢٦ نُظّم القضاء الشيعي وأصبح رسمياً، فأصبح القضاة والموظفون الآخرون في المحاكم الشرعية تُعينهم الدولة ويتقاضون رواتب[١٥٥]. وفي رأي محسن الأمين فإن القضاة الذين عينهم الحكام السياسيون، أكان ذلك في عهد الإقطاع أم في زمن القضاة الأتراك الحنفيين أم في فترة الانتداب الفرنسي، كانوا لا يملكون من سلطة القضاء إلا الاسم، لأنهم لم يكونوا من المجتهدين العدول: ولا يملك حق القضاء وإصدار الأحكام الشرعية سوى المجتهدين[١٥٦]. ولا يعرض محسن الأمين هنا رأيه الخاص فحسب بل أيضاً رأي أقرانه، فهو الناطق باسمهم والمدافع عن فكرة استقلال رجال الدين عن الدولة. ولقد كان في تاريخ جبل عامل الحديث نظامان متوازيان: الأول أسسه كبار المجتهدين والثاني أقامته الدولة العثمانية ثم الدولة اللبنانية. وعلى الرغم من تداخل هذين النظامين، في خلال القرن العشرين تداخلاً متنامياً، إلى أن أُسس سنة ١٩٦٧ «المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى» الذي شكّل خطوة جديدة نحو الاعتراف الرسمي بالطائفة الشيعية[١٥٧]، فإن الشيعة اللبنانيين لا يزالون يحذرون ولو قليلاً من رجال الدين المعينين من قبل الدولة، فهم يشككون في كفاءاتهم[١٥٨]. ولا يَعتدّون إلا بما ناله علماؤهم من الشهرة عند المجتهدين الكبار في مدن العراق

---

١٥٢. انظر: **خطط** ص١٣٧.

١٥٣. انظر: ترجمة علي الأمين في **الأعيان** المجلد الثامن ص٣١٨–٣١٦ وترجمة علي ابراهيم المرجع السابق ص١٥٠.

١٥٤. انظر: **خطط** ص١٣٧.

١٥٥. المرجع السابق ص٣٩٦ وما بعدها.

١٥٦. انظر **خطط** ص١٣٧–١٣٨.

١٥٧. أُسس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بناء على قانون صُوّتَ عليه في البرلمان اللبناني يعترف باستقلال الطائفة الشيعية. وكان يتألف من الشخصيات في المجتمع المدني والنواب والعلماء. وقد انتخب موسى الصدر رئيساً له سنة ١٩٦٩. أنظر Tom Sicking et Shereen Khairallah, «The Shi'a Awakening in Lebanon: a Search for Radical Change in a Traditional way», in **Vision and Revision in Arab Society**, CEMAM Reports 1974, vol. 2, Dār al-mashreq publishers, Beyrouth, 1975, p. 108-110

١٥٨. من الملاحظ بعد «أزمة» المرجعية التي تلت وفاة أبي القاسم الخوئي سنة ١٩٩٢ والتجاذب في مسألة المرجعية الدينية الشيعية بين العراق وإيران، أننا نشهد اليوم ظاهرة الإنكفاء إلى المرجعيات المحلية والوطنية. وإذا ما تأكد هذا الاتجاه فإن هذه المرجعيات قد ترجّح كفة التعاون المتنامي بينها وبين الدولة.

المقدسة أو في إيران.

ولكن، إن لم تكن العدالة تابعة لدوائر الدولة، فكيف كانت تتم إدارتها في جبل عامل؟ بمقتضى ما يقوله «ورتابيه»، الذي كتب رحلته سنة ١٨٦٠، فقد كان المتاولة يتقدمون بدعاويهم باتفاق مشترك إلى «فقيه حرّ نزيه» ألا وهو عبدالله نعمة وكان المجتهد الوحيد في تلك الفترة[١٥٩]. وفي الواقع فإن السلطة الروحية لهذا العالم لدى الشيعة كانت تتعدى جبل عامل إلى مناطق بعلبك ودمشق وحمص وحلب[١٦٠].

وقد جاء بعده الكثيرون من رجال الدين الذين درسوا في جبل عامل حتى أن عدداً كبيراً من المجتهدين تقاسموا هذه السلطة الروحية، فولّد ذلك تنافساً شديداً بينهم نعرض له لاحقاً.

وكان دور المجتهد الأول أن يوجه إلى المؤمنين مشورته في العقيدة. وكان ذلك دوره في الإفتاء. ولا نملك في الفترة المدروسة إلا فتاوى محسن الأمين المنشورة في المجلد الأول من كتابه **معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوائل والأواخر** المنشور في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين[١٦١]. والغالبية العظمى من الأسئلة التي يطرحها عليه المؤمنون تتعلق بالفقه. وما يستشف منها أنها تتعلق إما بمشكلة يطلبون حلها أو بمعاملة عملية مباشرة يطلبون البتَّ فيها. وإليكم بعض الأمثلة: هل صيد الطيور، باطلاق النار عليها من البندقية وإردائها حلال؟ إذا ما كانت وصية رجل بالقروش، ثم تغيّر سعر الليرة، فبأي سعر نحسب؟ بعض الوهابيين يحللون النبيذ ويعرضون حججهم في ذلك. فما حكمهم؟ هل يمكن أن تكون مدة زواج المتعة مائة سنة؟ وهل يرث الولد في مثل هذا الزواج؟ ما كان موقف النبي والأئمة والصحابة، أكانوا يحبذون جمع الصلاتين أم تفريقهما؟ ويجيب محسن الأمين عن هذه الأسئلة بصفته فقيهاً حتى يستطيع المؤمنون أن يمارسوا شعائرهم بمقتضى الشرع. وأما الأسئلة المتعلقة بعلم الكلام فإنه يجيب عنها بصفته عالماً بالكلام، فيشرح أركان دينه: كذلك يفعل حينما يُسأل إن كان ما في العالم من شرّ وظلم يتم بإرادة الله[١٦٢]. بعض الأسئلة يتعلق بالعلوم الدينية، ولا سيما علمي الكلام والتفسير، وبالحاجة إلى المعرفة في العلوم عامة من تاريخ أو طبيعيات أو فيزياء. وإليكم بعض الأمثلة. هل كانت فاطمة والنساء الأخريات من أهل البيت أمّيّات؟ هل يقودنا العقل إلى القول بأن فاطمة كانت معصومة؟ هل للجن وجود وما طبيعتهم؟ لماذا يكون الدمع مالحاً وسائل الأذن مرّاً؟ ويجيب المجتهد عن هذا النوع من الأسئلة معتمداً على العقل والنقل وهو ما جاء في القرآن والسنة؛ ويستعين بمعارف أخرى مأخوذة

---

١٥٩. John M.D. Wortabet, **Researches**, p. 282

١٦٠. أنظر **الأعيان** المجلد الثامن ص٦٠.

١٦١. **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٥٢–٣٨٥.

١٦٢. يجيب عن هذا السؤال بأن بعض هذا الشر يكون بإرادة الله عقاباً للناس أو امتحاناً لهم، وبعضه يكون بإرادة الناس، إلا أن الله لا يمنعهم عنه وإلا انتفى مبدأ الثواب والعقاب، ص٣٦٠.

من كتب علمية طبعاً؛ إلا أنه لا يذكر عناوينها ولا مؤلفيها. وأما عن الأسئلة البسيطة، بل السخيفة (من مثل: ما فائدة الأصابع والأظافر؟)، فإن محسن الأمين يجيب استناداً إلى الحس السليم. وأما عن الدعابة فيجيب بدعابة. فحينما سئل عن فائدة الشعر داخل الأنف أجاب: يقال إنه حماية من الجُذام، ولعل في ذلك تخريفاً[١٦٣]...

ويظهر من قراءة مجموعة الفتاوى هذه أن المؤمنين لم يكونوا يقتصرون في سؤال المجتهد على أسئلة تتعلق بكيفية سلوكهم الصحيح الذي يجنّبهم الإخلال بقواعد الشرع فحسب، بل كانوا يتوجهون إليه على أنه رجل ذو علم شامل، وعلى أنه دائرة معارف حية تشكل مرجعاً علمياً ومعنوياً، وعلى أنه مرشد روحي حاضر للإجابة عمّا يجب الاعتقاد به وما لا يجب، وباختصار، على أنه من كان بإمكانه أن يجترح المعنى.

وكان المجتهد يقوم بمهمة القاضي، فقد كان يقضي في الجرائم والجنح، ويحكم في النزاعات ويبت فيها ويقيم العقود ويسجل وثائق الطلاق، وينظم قضايا الإرث إلخ... وكان المتنازعون أحياناً يلجأون إلى مجتهد آخر بل إلى آخرين، إذا لم يكن الحكم الصادر في صالحهم. وذلك أنه كان على كل مجتهد أن يجتهد في صياغة رأيه الخاص به؛ وكان من الممكن أن يناقضه أحياناً مجتهد آخر. فالمبدأ في دراسة العلماء كما رأينا هو الحض على تطوير أحكامهم الشخصية والدفاع عنها. وهذا يظهر إلى أي مدى كان هؤلاء المجتهدون ينعمون بالحرية: يقول موسى عزالدين عن أبيه كاظم إنه كان يناقض آراء العلماء الكبار[١٦٤]. إلا أن التضامن العضوي بين العلماء كان يقتضي أن يحترم كل واحد منهم آراء الآخر حتى لو لم يكن موافقاً عليها. فلقد توجه اثنان من المتنازعين إلى أحد المجتهدين بعد أن كانا غير راضيين عن الجواب الذي أعطاهما إياه كاظم عزالدين عن مسألتهما. وقد عادا إلى الشيخ ومعهما الحكم الجديد من المجتهد ليقنعوه بتغيير رأيه. فرفض الشيخ طلبهما ثم ما لبث أن تلقى رسالة من زميله يحثه فيها على البقاء على رأيه[١٦٥]. وكما نرى فإن كاظم عزالدين قد رفض أن ينساق إلى تغيير حكمه كذلك فإن زميله قد آزره في موقفه بمواجهة المتنازعين.

وكان في إمكان المؤمنين أن يتوجهوا في قضاياهم البسيطة إلى رجال دين من مستوى أدنى؛ وكان هؤلاء يقومون بمهام القاضي وإمام المسجد وشيخ الكُتّاب معاً في دوائر تضمُّ الواحدة منها قرية أو قريتين أو أكثر. وكانوا من المتفقهين وكان في إمكانهم أن يجيبوا عن المسائل الشرعية التي كان المؤمنون يطرحونها عليهم؛ إلا أنهم لم يكونوا بالمستوى المطلوب ولا بالخبرة الكافية لممارسة الاجتهاد. ويطلق على الواحد منهم في اللهجة المحلية اسم «الفئيه»[١٦٦].

١٦٣. **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٨٣.
١٦٤. أنظر موسى عز الدين، **التذكرة**، ص٨٦.
١٦٥. المرجع السابق.
١٦٦. من العربية الفصحى فقيه. في مقابلة مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين في بيروت ٢٥/٢/١٩٩٣.

سلطة المجتهدين الروحية

كلما كان رجل الدين عالماً ومقدَّراً لاستقامته وعدله، كلما زادت القضايا التي كانت تقدم إليه لحلها. وقد يُستدعى أحياناً من مكان بعيد. إلا أن إشعاع البعض وحضورهم المعنوي كانا يكسبانهم سلطة روحية تختلف بطبيعتها عما كان للمجتهد العادي. وهذا ما كان يسمح لهم بالتدخل لحل مسائل مستعصية على حيثيات القضاء. ولم يكن التوجه إليهم بسبب كفاءتهم الفنية في الفقه فحسب، بل بسبب حضورهم المعنوي وسلطتهم الروحية، هؤلاء العلماء، حينما كان يستدعيهم المتخاصمون أو ممثلو الجماعات الذين كانوا يخشون أن يتحول الصراع بين جماعتهم إلى تهديد التوافق المدني، كانوا يستطيعون فرض حلول تتعدّى الشرع. وكانوا يدخلون في هذه الحالات على أنهم الحكم. وإليكم هذه الحالة المثالية التّي وقعت في أثناء الحرب الكبرى. ذهب رجلان من الهرمل إلى شقراء وطلبا من محسن الأمين أن يرافقهما ليبت بقضية إرث تتواجه فيها أسرتان، وكانت القضية قد رفعت إلى السلطات الرسمية قبل وصول محسن الأمين وأصبحت في يد أحد القضاة، فنُقل ملفها إليه. وكانت امرأة قد توفّي زوجها وهي حامل، فولدت صبياً. فادعى أهل زوجها بأن الصبي قد ولد ميتاً. أما الزوجة فأكدت أنه ولد حياً ثم مات. الافتراض الأول يمنع الإرث عن الزوجة، والافتراض الثاني يجعل الصبي يرث عن أبيه ثم ترثه الأم. فمن وجهة النظر الفقهية رأى محسن الأمين أن عاملين يرجحان حق الأرملة؛ الأول؛ مبدأ الاستصحاب القائل بأن الموقف يستمر إذا لم يثبت بطلانه، والثاني أن أهل الزوج مدّعون. إلا أن محسن الأمين لم يكن يجهل أن هذه المرأة سوف تتزوج وأنها ستحمل حصتها من الميراث إلى زوجها الثاني - وهو أمر لا يقبله أهل الزوج الأول. ولذلك فقد عرض عليهم حلاً وسطاً، وحث فريقي النزاع على التنازل عن بعض الحقوق. فوافقت الأسرتان: وأُعطيت المرأة نصف ما كان يحق لها لو أن ابنها مات بعد ولادته. وقد ارتضى الجميع بهذا الحل بالتراضي[١٦٧].

وبما أن رجال الدين ما كانوا يباشرون مهامهم في المحاكم الشرعية فقد كانوا يستقبلون المؤمنين في بيوتهم. فكانت أبواب منازلهم مفتوحة[١٦٨]. وكانوا يقيمون العدل بطريقة لا تدخل فيها الشكليات. فلم يكن على المؤمنين إلا أن يذهبوا لرؤية الشيخ أو السيد فيعرضون طلباتهم أو يسألون اسئلتهم. وكان على رجال الدين أن يكونوا حاضرين لاستقبال الرعية وقريبين منها. وحتى لو كانوا يمارسون أعمالاً أخرى فإنهم كانوا يتدبرون أمرهم لاستقبال طلبات زوارهم؛ فإن كانوا يدرّسون صباحاً فإنهم يستقبلون الناس للاستشارة بعد الظهر. ومن كان منهم من مالكي الأرض كان يذهب

١٦٧. أنظر **سيرته** ص١٧٩-١٨٢.
١٦٨. ولا نزال نرى إلى يومنا الحاضر في قرى جبل عامل وفي صور وصيدا أن الغرفة التي يستقبل فيها رجل الدين زواره تبقى مفتوحة للجمهور في الأوقات المحددة للزيارة.

لمراقبة مزارعيه في الحقل أو على البيدر حيث كان يستقبل من يأتيه إليهما، وهذا ما كان من أمر محمد علي عز الدين، فقد كان كلما ذهب إلى مدينة أو قرية، يحمل معه كتباً وقلماً وأوراقاً ويأخذ بالكتابة والناس حوله يتحادثون، فلم يكن يرفع رأسه عن كتابه إلا للإجابة عن طلب بفتوى أو لتحكيم نزاع(١٦٩). وكان معظم المسائل المطروحة على رجال الدين يتعلق بمشاكل الحياة اليومية: فمن مسألة حول صحة الصوم، إلى نزاع حول حدود الأرض بين جارين، إلى خصام بين زوجين وهكذا(١٧٠). هذا مع العلم أن أي خلاف بين شخصين قد يؤدي إلى صراع بين أسرتين ويهدد بذلك تماسك الجماعة، وكان رجل الدين يعتبر نفسه ضامناً لهذا التماسك. ولذلك فقد كان حسن يوسف مكي، كما يقول محمد جابر آل صفا، لا يسمع بخلاف إلا ويتدخل لحله(١٧١). وكان رجال الدين، فيما يتعدى القضاء، يعتبرون أنفسهم وسطاء وحكاماً في تنظيم القوى في المجتمع ومنع تفجر الخلاف. وكانوا يدعون إلى وحدة الطائفة الشيعية في مواجهة القسمة القبلية وأمام الطوائف الأخرى والدولة العثمانية(١٧٢). وبذلك فقد كانوا يعتبرون أنفسهم ضامني النظام الاجتماعي. إلا أنهم لم يكونوا الوحيدين في طلب هذا الدور؛ فقد كان للزعماء كلمتهم في ذلك، وكانوا يستغلون هذا الدور إلى منتهاه في كثير من الأحيان.

ويقول محمد جابر آل صفا في كتابه **تاريخ جبل عامل** ان المتاولة كانوا يلجأون إلى الزعماء في حلّ خلافاتهم؛ إلا أن السلطة العليا التي تفوق سلطتهم كانت للمجتهدين. ولم يكن يجرؤ على انتقاد قراراتهم أحد، وكان الرؤساء الزمنيون ينصاعون لأحكامهم حتى لو لم تكن لصالحهم(١٧٣). ويضيف في موضع آخر، أن طهارة العلماء كانت ترفعهم فوق جميع السلطات. ويتابع قائلاً: «وسلطتهم هي السلطة العليا التي تُحنى لها الرقاب وتُطأطأ لها الرؤوس. ولم يكن يجسر زعيم قط، مهما عظم شأنه وكبر مقامه وتوفّر ماله وجنده، على مناوأة العالم أو ردّ حكمه الذي لم يكن سلاحه وجنده إلا تقوى الله والزهد والنزاهة والبعد عن زخارف الدنيا»(١٧٤).

وهذه نظرة مثالية لسلطة العلماء. أما في الواقع، فقد كان الزعماء يحترمون أقوالهم لأنها كانت توافق مصالحهم على وجه العموم، وكانت تسير في اتجاه تثبيت النظام الاجتماعي، وهو ما كان يدعو إليه الزعماء قبل غيرهم. وكان العلماء، إضافة إلى ذلك، يتبعون الزعماء مادياً؛ وكانت هذه التبعية تؤكد تحالفهم معهم. كذلك فإنه كان من صالح الزعماء أن يراعوا السلطة المعنوية للعلماء:

١٦٩. أنظر **الأعيان** المجلد التاسع ص٤٤٨.

١٧٠. لقد أمكنني التحقق من أن رجال الدين ما زالوا إلى اليوم يُستشارون في مسائل الحياة الزوجية، فيأتي الأزواج إليهم حتى قبل أن يفكروا في الطلاق، فيتناقشون في خلافاتهم أمام حكَم متجرد يوحي بالثقة.

١٧١. محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٥١.

١٧٢. يؤكد وضاح شرارة هذه الفكرة في **الأمة القلقة**. ص١٠٧-١٠٩.

١٧٣. محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل** ص٩١-٩٣.

١٧٤. المرجع السابق ص١٠٥.

فكان هؤلاء يملكون تأثيراً أكيداً على الناس: من هنا كان التوازن بين الرؤساء الزمنيين والرؤساء الروحيين.

وكان المرجع الأول في حال الخلاف، رأس الأسرة(١٧٥)؛ والمرجع الثاني الفقيه أو المجتهد. وكان على الزعيم أن ينفذ الحكم الصادر باعتباره مسؤولاً وبمقتضى سلطته القهرية، وذلك لأن الأحكام التحكيمية التي كان يطلقها الزعماء الروحيون للطوائف المنشقة عن الإسلام والتي كانت تعد «على هامش الشرع»، لم يكن لها أي صفة تنفيذية، كما يقول «ريمون أوزوكس»(١٧٦). وكان المرجع الثالث والأخير الزعيم نفسه(١٧٧). ولم يكن بعض الزعماء يتورع عن انتزاع سلطة القضاءلنفسه إن لم يكن في مقابله مجتهد راغب في ملء هذا الموقع. وهذا ما كان من أمر علي الأسعد الذي انتهز ضعف محمد بن مهدي مغنية وعدم رغبته في القضاء ليغتصب ما يعود له من سلطة. ويروي العالم بنفسه في مخطوطته **جواهر الحكَم ونفائس الكلَم**(١٧٨) هذه الرواية: استدعاه علي الأسعد إلى قلعة تبنين وأعلمه أن الباب العالي قد قرر أن يعين قاضياً لجبل عامل، وقال له انه يريد أن تكون المفاوضات باسمه. فامتنع العالم عن قبول ذلك بحجة أنه لا يستطيع القيام بهذه المهمة. إلا أن علي الأسعد دفعه للقبول بها واعداً إياه بأن لا يحمّله أية مسؤولية. وقد أقام الزعيم العدل بالفعل في قلعته، باسم الشيخ، ولم يحضر الشيخ أية جلسة...

إلا أن كبار المجتهدين ممن جاؤوا بعده قاموا بمهامهم على الوجه الأتم، أكان ذلك في إقامة القضاء أم في الإرشاد الروحي. ويذكر بهجت والتميمي أن المتاولة كانوا يلجأون إلى المجتهدين في جميع قضاياهم(١٧٩). وقد كان المؤمنون يأتمون بهم في صلاة الجماعة ويتبعون إرشاداتهم الدينية ويرسلون أولادهم للدراسة في مدارسهم. وإن كان من بينهم من يود الذهاب إلى مكة للحج، فقد كان يسأل مجتهداً أن يرافقه، وكان يدفع مصاريف الرحلة. وهكذا فقد كان عبدالله نعمة أو حسن يوسف مكي أو موسى شرارة، يستأثرون بالرياسة الدينية في البلاد. وقد اعتبر حسن الصدر أنه كان بإمكان عبدالله نعمة لو بقي في النجف أن يصبح الزعيم الروحي لجميع الشيعة العرب(١٨٠). وقد كان المؤمنون يطيعون كل أوامره حتى في الأمور البسيطة. فقد حرّم على الناس في النبطية أن يشتروا

١٧٥. إن مفهوم رأس الأسرة هنا يؤخذ بمعناه الأوسع أي رئيس بيت أو وحدة عائلية تضيق أو تتسع وتكوّن في الوقت نفسه جماعة من المستهلكين والمنتجين.

١٧٦. **Les États du Levant sous mandat**, p. 114.

١٧٧. ولا نعد هنا المحاكم النظامية التي استحدثت سنة ١٨٧٩ وكانت تبت في الجرائم والقضايا المدنية والتجارية.

١٧٨. لم تنشر هذه المخطوطة لسوء الحظ، إلا أن محسن الأمين استعملها مصدراً لأعيان الشيعة، وهو يستشهد بمقاطع منها في بعض تراجمه ولاسيما في ترجمة مؤلف هذه المخطوطة نفسه، إذ إنه كتب فيها سيرة حياته مختصرة. وقد ولد محمد بن مهدي مغنية سنة ١٨٣٧ في طيردبا. ولا يذكر محسن الأمين تاريخ وفاته. أنظر **الأعيان** المجلد العاشر ص٦٨-٦٩.

١٧٩. أنظر: **ولاية بيروت** ص٢٩٣.

١٨٠. أنظر: **تكملة أمل الآمل** ص٢٧٠-٢٧١.

اللحم من لحّام قيل له أنه يسبّ الدين. فلم يبق لهذا اللحام زبون واحد، فذهب إلى الشيخ تائباً[١٨١]. وكان مثل هذه الحوادث يُتناقلُ بين الناس في جبل عامل حيث كان الناس يُجلّون اسمه، إلى درجة أنهم كانوا يذكرونه في عباراتهم الشائعة كقول النساء: «يا بركة الله وبركة الشيخ عبدالله»، وهن يملأن الماء أو يأخذن الحبّ أو الطحين. كذلك فإن أراد أحدهم التهكم على الآخر وقد أطال صلاته، يقول له: «هل صلاتك صلاة الشيخ عبدالله»[١٨٢]. فقد كان لهؤلاء المجتهدين سلطة كبيرة على رعيتهم إذ كانوا يُعتَبرون مثالاً يحتذى وبهم تحل نعمة الله.

٧- صورة رجل الدين في الجماعة

كما أنّ حلاقة اليافوخ كانت تدل على رجل الدين في الغرب، فإن العمامة تشكل السمة المميزة لدى العلماء. وكلما كبرت العمامة، كان الرجل أعلم؛ كما لو كانت سعة علمه تقاس بنسبة عظم عمامته. ولم يسلم ذلك من أن يكون موضوع هزء وتهكم، ليس في جبل عامل وفي الفترة التي ندرسها فحسب، بل قبل ذلك بكثير. روى نعمة الله الجزائري (ت-١٧٠١)، وهو عالم من جنوب العراق، في سيرته الذاتية، كيف أنه هزئَ، وهو ما يزال فتى، من جهل رجل دين يعتم بعمامة ضخمة حتى أنها كانت تشبه القُبّة؛ وقد سأله نعمة الله عن صيغة فعل، فلم يحر جواباً، فقال له: إن كنت لا تعرف هذه الصيغة فكيف لك أن تعتمّ بهذه العمامة الضخمة؟[١٨٣]. أما في لبنان فإننا نستشهد بهذا المقطع من قصيدة نشرتها مجلة العرفان في العقد الثالث من القرن العشرين وهي لعلي النقي زغيب (١٨٦٧-١٩٣٧) وهو عالم دين من بعلبك، يستنكر فيها جهل رجال الدين ممن أساؤوا دراستهم بسبب الخلل في نظام التعليم الديني؛ وقد علق محرر المجلة على القصيدة بهذا المثل الشعبي:

«من يرى القبّة يظنّ أن تحتها مزاراً» ثم ترد هذه الأبيات:

وبعض العمائم فوق الرؤوس كهذي القباب لدى الأقيسَهْ
إذا شمتَها من بعيد تقول تبارك ذاك الشكل ما أكيسَهْ
تراهَا وقد شمخت للسماء تميل حبها أرؤس مفلسَهْ
وإمّا نظرتَ بطياتها رأيت الطلاسم والبسبسَهْ[١٨٤].

---

١٨١. أنظر: **الأعيان** المجلد الثامن ص٦٠.

١٨٢. المرجع السابق.

١٨٣. أنظر: Devin Stewart: «The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (d.1112/1701)», **Iranian Studies**, 24/4, 1989, p. 57 هذه المقالة هي تقديم لنص الجزائري وترجمة انكليزية له.

١٨٤. مجلة **العرفان**، المجلد الخامس والعشرون ص٥٤٠، تشرين الثاني ١٩٣٤. حول على النقي زغيب، أنظر: حسن نصرالله، **تاريخ بعلبك**، مؤسسة الوفاء، بيروت المجلد الأول ص٣٧٩-٣٩٩.

كانت العمامة تقيم فرقاً بين من يعتمرها ومن لا يعتمرها: بين العلماء الذين طلبوا العلم وبين باقي الناس. إن لونها وشكلها وهيئتها تظهر فروقاً أخرى. وقد رأينا أن الشيخ يعتمر العمامة البيضاء، أما عمامة السيد فسوداء أو خضراء. ولا بد من الملاحظة أن العمامة البيضاء التي يعتمرها المشايخ، والتي رأيناها في جميع الصور الشمسية التي بحوزتنا، هي ظاهرة متأخرة نسبياً. فقد كان رجال الدين في نهاية القرن التاسع عشر يعتمرون عمامة بيضاء مطرزة بخيط ذهبي سميك تسمى «الأغابين»[١٨٥]. وقد شهد بذلك الدكتور «لورتيه» في روايته لزيارة الشيخ محمد علي عزالدين في حناويه. يقول: «وذهبت بعد بضعة أيام لزيارة الشيخ وهو شيخ رائع ذو لحية فضية عظيمة؛ ويرتدي ثياباً بيضاء بكاملها، وعلى رأسه البهي كفية من الحرير الأصفر المذهب...»[١٨٦].

أما شكل العمامة فكان ذا دلالات. فالأدباء الذين ذكرناهم في أول هذا الفصل، كانوا يعتمرون عمامة بيضاء ملاثة على طربوش عثماني. كذلك كان «الفئية» و«السيّاد»: إلا أن «السياد» كانت عمامتهم خضراء. وأما كبار رجال الدين والمجتهدون فيعتمرون عمامة سوداء أو بيضاء خاصة بعلماء الشيعة، لا تلف على الطربوش؛ وذلك خلافاً للعلماء السنة. وكان ذلك يسمح للمراقب الخارجي، حتى ولو لم يكن على علم بالأمور الدينية، أن يعرف مرتبة مخاطبه. وهذا ما كان من أمر «غابرييال پويو» المفوض السامي لسلطة الانتداب الفرنسي في نهاية العقد الرابع من القرن العشرين. فقد كتب عن العلماء الشيعة يقول أنهم: «يتميزون عن زملائهم السنة بعظم عمامتهم وهي على صورة اليقطينة وحجمها»[١٨٧]. وكانت عمامة رجال الدين موضع كناية الشعراء واستعارتهم. وهذا عبد الحسين العبدالله[١٨٨] يقول:

«حرمون يا شيخ الجبال أخفتني لما لبستَ برأسك الإكليلا
فحسبت شيخاً من مشايخ عامل لبس العمامة يبتغي التدجيلا»[١٨٩].

على أن العمامة كانت، بالنسبة إلى رجال الدين أنفسهم، رمزاً لعلمهم ومرتبتهم أي أمراً لا يقدر بثمن. ويمكننا أن نحكم على ذلك من هذه الحادثة: لمّا أصيب موسى شرارة بداء السل في العراق وفضّل العودة إلى جبل عامل على أن يتبع علاجاً مكلفاً لا طاقة له به، فقال صديقه محمد حسن آل

---

١٨٥. وكان هذا النوع من القماش يستعمله رجال الدين السنة أيضاً وقد اختفى تدريجاً لدى السنة والشيعة، وحل محله
القطن الأبيض. وقد استقيت تفاصيل هذه المعلومات من المأسوف عليه البروفيسور سليم بركات أثناء مقابلة أجريتها معه في
دمشق في ١٢/١/١٩٩٧. (هامش للمترجم) ولعل القصد هنا الغبانة فيكون جمعها أغابين.

١٨٦. **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 132. لا يذكر «لورتيه» اسم العالم الذي زاره، ولكن موسى عز الدين يروي هذه
الحادثة ويؤرخها سنة ١٢٩٧هـ (١٨٧٩م - ١٨٨٠م) أنظر **التذكرة** ص٥٨-٦٠.

١٨٧. Gabriel Puaux, **Deux années au Levant. Souvenirs de Syrie et du Liban, 1939-1940**, Hachette, 1952, p. 110-111.

١٨٨. ولد عبد الحسين العبدالله سنة ١٩٠٩ ودرس في مدارس جبل عامل التقليدية ثم عُيّن كاتباً في المحكمة، وكان من
شعراء جبل عامل المشهورين. وكانت الخمرة من أغراض شعره... كذلك رجال الدين فقد وجّه لهم نقداً لاذعاً.

١٩٨. عبد الحسين العبد الله، **حصاد الأشواك**، ص٥٤.

ياسين: والله لو بعت العمامة التي أحملها على رأسي لكي ينجح علاجه، لفعلت!(١٩٠).

وإتماماً لصورة رجل الدين لا بدّ من إضافة اللحية وهي تفرض نفسها بقدر ما تكون طويلة وبيضاء، علامةً على السنين الطويلة التي قضاها صاحبها في الدراسة وممارسة مهامه الدينية. وبلحيته كانت تظهر حكمته وخبرته. وقد وجد «غابريال پويو» هنا أيضاً وجهاً للمقارنة بين العلماء السنّة والشيعة، معتبراً أن لحية الشيعة «لم تكن لها استقامة لحية السنة وترتيبها»، بل كانت طويلة مسبلة متعرجة قليلاً، تكسبهم هيئة نبوية جذّابة»(١٩١). وأما عبد الحسين عبدالله فقد وجد فيها مادة للتعبير عن قريحته الشعرية. يقول في إحدى قصائده:

بين العمائم واللحى إبليس يبحث عن جحا(١٩٢)

وفي قصيدة اخرى يروي كيف وصل إلى جبع بين العلماء

«وسرنا بين حشد من لحاهم مسير الطير ما بين الفخوخ»(١٩٣).

كانت العمامة واللحية الرمزين الأساسيين لرجل الدين، وكانت باقي قيافته تتم تشكيل هيئته: وأولها الجبة وعليها العباءة، فإن كانت من قماش رقيق شفاف أسود أو بني اللون سميت بالخاشية وكان العلماء يحبذونها. وكانت العمامة، والأثواب الفضفاضة المتراكمة التي تعزز سعة الحركة، تزيد في هيبة العالِم ووقاره. وكان البعض منهم يعتنون بقيافتهم عناية خاصة. وهذا ما كان من أمر عبد الكريم الزين، اذ يقول عنه محسن الأمين أنه كان من صفاته: «اعتداله في زهده وتصوّفه والأناقة في اللباس ...»(١٩٤).

على صورة الأئمة ...

كانت قيافة العلماء تضمن لهم مظهراً جميلا يُلاحَظ من بعيد. إلا أن بعض المجتهدين كان لهم ما يزيد على ذلك: فيذكر الناس تناسق ملامحهم وسحرهم وجاذبيتهم. ويجتهد عبد المجيد الحرّ، في السيرة التي يخصصها لعبد الحسين شرف الدين، في إظهار ما عند هذا الرجل من نعَم إلهية تقع بالتناسق بين جسده وروحه فيقول إن الله أطال قامته بمقدار ما وسّع علمه وخصّه بقوة الجَسد بمقدار ما حباه بقوة الروح(١٩٥). ثم يصف وجه هذا العالم: وجه طويل معبّر وأنف دقيق وجبهة بيضاء

١٩٠. أنظر، **تكملة أمل الآمل** ص٤٠٥.

١٩١. Gabriel Puaux, **Deux années au Levant**, p. 110-111.

١٩٢. أنظر **حصاد الأشواك** ص٣٦.

١٩٣. المرجع السابق ص٩٧.

١٩٤. أنظر، **الأعيان** المجلد الثامن ص٣٦.

١٩٥. عبد المجيد الحرّ، **الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين**، دار الصادق بيروت ١٩٧٢ ص٢٣.

عليها علامة السجود ... ولحية كثيفة بيضاء. وأما النظر فثاقب يصل إلى الأعماق، والصوت يدفع إلى الإطاعة(١٩٦). لا خلل في هذا الوصف؛ فهو وصف لشخصية مثالية: فلا ينبغي لعبد المجيد الحر أن يتناول النقص المادي في صورة المجتهد، ولا أدنى ضعف في صفاته المعنوية. وبالفعل، فبعد أن يتطرق إلى «الجاذبية الظاهرية» لدى هذه الشخصية، فإنه ينتقل إلى «الجاذبية المعنوية» لديه، فلا يشكل ذلك إلا مديحاً لتصرفاته وعلمه وسرعة خاطره وعدله في أحكامه إلى ما هنالك من الأوصاف التي تجعل من عبد الحسين شرف الدين ذا سلطة على النفوس. ويضيف الحر قائلاً بأنه كان يتمتع «بحاسة سادسة عجيبة»(١٩٧).

ومثل هذا الجمال في الجسد وفي الروح يكاد لا يكون طبيعياً. وذلك لأن عبد المجيد الحرّ قد وصف صورة المجتهد التي تناسب موقعه. فهو يريد أن يُظهر أولاً أن عبد الحسين شرف الدين يملك الهيبة التي يثبتها في تصرفه حين يفرض نفوذه على رعيته وعلى معاصريه عامةً: فهو رجل استثنائي وكائن مختار، وثانياً، أنه، باعتباره مجتهداً وسيداً كذلك، فإنه وكيل للإمام ونائب له، والزعيم الروحي للطائفة ولا بد لمن يكون دوره كذلك أن يتحلى بالصفات المطلوبة، المحددة في المذهب. أضف إلى ذلك أن عليه أن يكون على صورة الأئمة في تمثّل الجماعة لهم، فهم أفضل الناس(١٩٨). ولذلك فان «حاسته السادسة» تحيلنا إلى هبة العلم الإلهي المنسوب إلى الأئمة، فكأن عبد الحسين شرف الدين قد ورث جزءاً صغيراً من القدرات الخارقة التي يمتلكها الأئمة(١٩٩).

لنرَ بالتفصيل ما الصفات المطلوبة لدى رجل الدين الصالح ولاسيما المجتهد الكبير.

كانت بعض الصفات الخاصة بالأئمة ضرورية للمجتهد. وأولها وأعظمها العلم. ولقد رأينا مكانة الدراسة واكتساب العلم لدى رجال الدين العامليين، لذلك يجدر بالمجتهد الذي يختاره المؤمنون مرجعاً لهم، أن يكون أعلم الناس في زمنه. ولم يتردد كتّاب التراجم في ذكر نبوغ بعض العلماء وهم يضمرون في ذلك مقارنتهم بالأئمة، فيذكرون مثلاً ذكاءهم المبكر، حتى ولو كان ذلك في حفظ القرآن، وهذه صفة تؤكدها الأحاديث عن الأئمة ويعرفها المؤمنون.

١٩٦. المرجع السابق.

١٩٧. المرجع السابق ص٢٤.

١٩٨. يقام هنا الفرق بين الإمام من حيث كونه إماماً والأئمة التاريخيين أما فيما يختص بصفاتهم، فمن البديهي ايضاً أنها متطابقة.

١٩٩. حول القدرات الخارقة المنسوبة إلى الأئمة لدى الشيعة الأوائل. أنظر Mohammad Ali Amir-Moezzi, **Le guide divin**, p. 228-242. وقد أبطل هذا الاعتقاد الباطني العلماء الذين أقاموا المذهب الشيعي، إلا أن بعض آثاره بقيت. أنظر موقف الشيخ المفيد من علم الأئمة بخفايا القلوب وعلمهم بما سيكون في «Les secrets des cœurs et ce qui doit exister», in Dominique Sourdel, L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid, **REI** hors série 7, Geuthner, 1974, p. 62. وأما اليوم فإن العلم الإلهي مثلاً، ينسب إلى الإمام الحسين الذي كان يعلم أن الشهادة بانتظاره في كربلاء، كما يقال.

إن سلطة القضاء في العقيدة الشيعية يمارسها الإمام فهو والي القضاء وهو السلطان العادل. إلا أن العلماء عبر التاريخ أشاعوا ممارسة الاجتهاد وانتزعوا شيئاً فشيئاً، «الإذن» بتمثيل الإمام في أثناء غيبته الكبرى، وبالحكم إذن مكانه. ولم تكن معرفة الشرع كافية لذلك؛ بل كان لا بد من أن يُقرن العلم بالعمل واكتساب إحدى الفضائل الكبرى المأثورة عن الإمام بعد علمه وهي العدالة[٢٠٠]. وقد عُرّف هذا المبدأ في العقيدة الشيعية وأقيم على أساس أحاديث لجعفر الصادق. وينعكس مبدأ العدالة هذا، في العقيدة الشيعية، في فكرة «الشاهد العدل». ففي العقيدة السنية تقتصر عدالة الشاهد على أن لا يشتهر بفسقه، مما يعني أن هذه العدالة مرتبطة بعنصر الشهرة. وكذلك الأمر في العقيدة الشيعية، فإن عدالة الشاهد لا بد أن تتجلى في مظاهر خارجية منها: حسن القيافة والاشتهار بالعفة والبعد عن المحرمات وإقامة الصلوات في مواقيتها ولاسيما صلاة الجماعة؛ وهذه أمور يمكن التحقق منها من محيط الرجل. إلا أن هذه العدالة في العقيدة الشيعية يجب أن تكون بالإضافة إلى ذلك استعداداً فطرياً يكون المرء بمقتضاه تقياً منسجماً مع قواعد حسن السلوك، كذلك فإنها فضيلة لديه تعصمه من ارتكاب المعاصي[٢٠١]. وبذلك يميل الشاهد العدل إلى صفة أخرى من صفات الإمام، وهي العصمة، إلا أنه لا يتصف بها طبعاً. وهذا يحمل على الاعتقاد بأن هذه الفكرة عند الشيعة تميل إلى الروحانية أكثر مما هي عند السنة، وذلك لأنهم يلحقونها بالتسامي الناتج عن الإحالة إلى مثال كامل [هو الإمام].

إن العلم والعدل من مستلزمات الاجتهاد والقضاء. ولذلك فإن جميع من اشتهروا بالاجتهاد كانوا يعدّون من العلماء العدول. إلا أنه كان عليهم أن يمتلكوا فضائل أخرى، حتى يتابعوا ميلهم نحو المثال الأعلى. والزهد أول هذه الفضائل؛ وهو فضيلة تنسب إلى جميع الأئمة، وأول فضائل علي بن أبي طالب ومحمد الباقر، الإمام الخامس[٢٠٢]. وقد ذكر عن علماء جبل عامل الكثير من الحوادث والشهادات في التعفّف والاعتدال، نكتفي هنا ببعض الأمثلة عليها. نذكر أولا حادثة يرويها محمد جابر آل صفا في سياق إثبات مدى حياة الزهد والبساطة التي كان العلماء يحيونها. ففي أحد الأيام أخبرت زوجة علي نور الدين زوجها بأنه لم يعد عندهم طعام يأكلونه. فأجابها العالم: «الله المدبر». فجاءه بعد قليل مبعوث الحاكم في المنطقة يطرق بابه، حاملاً معه حصة الحاكم من

٢٠٠. حول جميع هذه المسائل أنظر Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence**, Oxford University Press, New York, 1988, le chapitre IV, «The Deputyship of Jurists in wilāyat al-qaḍā'», وفي ما يختص مفهوم «العدالة» بشكل خاص Norman Calder, «Judicial Authority in imāmī shī'ī Jurisprudence», **Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies**, 6/2 (1979), p. 104-108 وهذه المقالة هي عرض لاطروحته.

٢٠١. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler**, p. 163-164

٢٠٢. بحسب العلامة الحلي أنظر Henri Laoust, «Les fondements de l'imamat dans le Minhāğ d'al-Ḥillī», **REI**, 46 (1978), p. 41 et p. 53

مال الخمس. فلم يأخذ منها إلا حاجته وأعاد الباقي إلى المبعوث[٢٠٣]. نستخلص من هذه الرواية ثلاث مراحل مفيدة: أن السيد يلجأ إلى الله، فيأتيه المال بمعجزة لا تكون بغير نعمة إلهية، فلا يستغل هذا إلا بما يسد حاجته. وفي هذه الرواية ما يدل على ما ذكرناه من وثوق الصلة بين رجال السياسة ورجال الدين. وكان على رجال الدين أن لا يكثروا من معاشرة الزعماء لكي ينصب همّهم على خدمة الله ولكي يستفيدوا فائدة مادية من هيبتهم في أعين الزعماء، ولكي يقاوموا الإغراءات الصادرة عن ذوي الأموال. وكان الزعماء والوجهاء في جبل عامل هم الذين يملكون الأموال، ولو أن المجتهدين الكبار في النجف كانوا كذلك بمقتضى مبدأ الخمس. ويروي حسن الصدر عن موسى شرارة أنه يوم كان يقيم في النجف، لم يكن يرضى بأخذ شيء من معاصريه من العلماء وكان يكتفي بما يرسله له أبوه[٢٠٤]. على أنه كان بإمكانه أن يقبل مثل هذا العون المادي باعتباره من طلاب العلم. وكان محسن الأمين، من بعده، يتجنب دروس المشايخ الذين كانوا يديرون أموالاً توزع على الطلاب. وإذ اقترح عليه البعض أن يحضر درس شيخ بيده المال المعروف بـ«فلوس الهند»[٢٠٥]. رفض الاقتراح قائلاً: «لا أرضى لنفسي حضور درس فيه طمع بالمال»[٢٠٦]. وكان محسن الأمين بذلك يأبى أن يضع نفسه في موقف قد يؤدي به إلى قبول العون المادي، وكان ذلك منه وسيلة للتميز عن أقرانه طلاب العلم الذين كانوا يترددون في اللجوء إلى هذا المال ولو أنه كان حلالاً.

وقد كان للمجتهدين مقامهم ووظيفتهم في المجتمع فلم يكن يسمح لهم أن يتصرفوا تصرف الشخصيات الكبرى فيه، فلا يختلطون بالعامة في صلاتهم الشخصية، ولهم الحق بالتميز والاحترام، وبخدمة الناس لهم، إلى ما هنالك. وكان البعض منهم، على الرغم من هذه الحظوة والهيبة والتسهيلات، يختارون التواضع والخشوع والشدة في العيش، فيظهرون بذلك صورة تزيد في احترامهم. ويروى عن بعض المجتهدين، مثل محمد علي عز الدين وحسن يوسف مكي، أنهما كانا يخدمان ضيوفهما بأيديهما[٢٠٧]. أما محسن الأمين، فقد اشتهر ببساطة سلوكه، وتشهد بذلك مراجع كثيرة، ولقد استرعى انتباه معظم من عرفه بما كان يقوم به بنفسه وحيداً من شراء حاجاته في

٢٠٣. **تاريخ جبل عامل**، ص٩٥.

٢٠٤. **تكملة أمل الآمل**، ص٤٠٥.

٢٠٥. كانت «فلوس الهند» منحة من المملكة الشيعية «عَوَده» او «عُوده» القائمة حول عاصمتها «لكناو» في شمال الهند. وكانت هذه الأموال في تلك الفترة بيد حاكم الهند، وكان المندوب البريطاني المقيم في بغداد يوزعها على المجتهدين الكبار في النجف وكربلاء. وكان على هؤلاء أن يوزعوها بدورهم على الفقراء وطلاب العلم أو أن يصرفوها في سبيل الله، كأن يمولوا مدرسة على سبيل المثال. أنظر Juan R. Cole, **Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Irak. Religion and State, in Awadh, 1722-1859**, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988; وللمؤلف ذاته «Indian Money and the Holy Shrines of Iraq», MES, 22 (1986), p. 461-480

٢٠٦. **سيرته** ص١١٩.

٢٠٧. أنظر **الأعيان** المجلد التاسع ص ٤٤٧ والمجلد الخامس ص٣٩٤.

السوق، حاملاً مشترياته بيده أو في طرف جبته[٢٠٨] ... والحق أن إحدى الوسائل التي تقيم التميّز لدى رجل يعدّ متميّزاً، أن يتصرف وكأنه رجل عادي، فإن إظهار الزهد يكون من باب المزايدة في التميّز.

ومن فضائل الأئمة التي يجب على العلماء ان يتصفوا بها فضيلة الورع والتقوى ومثالهما علي والإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين وبالسجّاد. وبما أن هذين المثالين يجسدان الكمال، فإن أفضل العلماء لم يدعوا الوصول إليهما، أو حتى المرور بحال من أحوال هذين الإمامين، يسترجعونه في حياتهم اليومية. وكان من الصعب أن تُضْبَط بعض الصفات الموروثة كجمال الصورة - فقد كان الإمام الحسين، كما تصفه الأحاديث، جميلاً على صورة جده النبي (وهو أمر يشكك فيه نقّاد التاريخ) - والجاذبية والهيبة. وقد رأينا سابقاً أن هذه كانت حال عبد الحسين شرف الدين بمقتضى أقوال مترجمه، ولم يكن ينعم لوحده بين رجال الدين بهذه الجاذبية على معاصريه؛ فقد كان موسى شرارة يجتذب عاطفة من يقابله، ويملك قلبه ويتمتع بقدرة كبيرة على الإقناع[٢٠٩].

كانت كل هذه العناصر تتضافر في تشبيه العلماء بالأئمة، ولذلك فقد كان الناس يرون فيهم موئل البركة. وقد تشهد بذلك عناصر الطبيعة: فحينما عاد نجيب فضل الله إلى جبل عامل بعد أن أنهى دراسته في النجف، أمطرت السماء، مع العلم أن البلاد كانت في فترة قحط[٢١٠]. وساعة وفاة علي محمود الأمين أبرقت الدنيا وأرعدت ونزل مطر غزير ثم توقف بعد ذلك[٢١١]. وكان إلحاق الأذى ببعض العلماء ينذر بغضب الله: فلما حاول بعض وجهاء الخيام أن يكيدوا بمحمد الأمين، مات رأسهم فجأة من يومه ووقعت على باقي رفاقه المصائب[٢١٢] ... وكانت بركة بعض العلماء تدفع بالناس إلى أن يطلبوا منهم كتب الحجابات باعتبارهم من أصحاب الكرامات، ولاسيما عبدالله نعمة وكان مشهوراً بشفاء المرضى، إلا أن كتبه لم تكن تحوي غير عبارة واحدة: باسم الله الرحمن الرحيم[٢١٣]. وكان الزعيم علي الأسعد من أكثر أتباع الشيخ حماسة: وكان يبلّ بالماء الأوراق التي

٢٠٨. أنظر: محمد جواد مغنية، **مع علماء النجف الأشرف**، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٦٢ ص٩٤ و١٦٠.

٢٠٩. **تكملة أمل الآمل** ص٤٠٥ ومن الملاحظ أن سحر موسى الصدر وهيبته كانا من أسباب نجاحه عند الجمهور ولا يزال الكثيرون من اللبنانيين يذكرونه بذلك.

٢١٠. **الأعيان**، المجلد العاشر ص٢٠٧.

٢١١. أنظر ترجمته في **العرفان** المجلد الثاني ص٥٣١ بقلم محسن الأمين.

٢١٢. أنظر محسن الأمين، **سيرته** ص٣٦-٣٧. ويتابع محسن الأمين وصفه لهذه الحادثة فيقول: «وهذه الواقعة اشتهرت في جبل عالم يومئذ (...) وزاد الناس فيها حواشي كعادتهم في أمثال هذا المقام مثل أن السيد محمد الأمين أراد صلاة الصبح في ذلك اليوم وليس معه ماء فنبعت له عين». إلا أن محسن الأمين لا يأخذ الا بما رواه له أحد المشاركين في أحداث هذه الرواية.

٢١٣. حبيب آل إبراهيم، «حديث النعمة»، المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم، حياته وبعض مؤلفاته، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٦ ص٤٤.

كتب عليها الشيخ ثم يجعل المرضى يشربون منه أو أنه يجعلهم يضعون الكتاب في أعناقهم[٢١٤]. وكان النور المقدس ينبعث من قبور العلماء الكبار بعد وفاتهم. فكان يقال في بنت جبيل أن ضريح موسى شرارة يشع ليلاً بنور في بعض الأحيان وأن من يرى هذا النور تتحقق أمنيته. وفي شقراء كانوا يحلفون بالتراب الذي يضم علي محمود الأمين فيقولون: «وتراب السيد علي محمود!»[٢١٥].

على صورة الرجال

لم يخرج هؤلاء العلماء، على الرغم من أنهم كانوا يمثلون الأئمة ويحملون قبساً من نعمة الله، عن كونهم رجالاً، بما لهم من فضائل بطبيعة الحال، ومن عيوب وأخطاء. إلا أن هذه العيوب لا تظهر إلا بين السطور في رواية حادثة أو تُفهم بالتلميح في أثناء مقابلة. فلنأخذ مثل علي محمود الأمين وهو مؤسس مدرسة وعالم كبير ذكرنا ما له من كرامات... كان ذا طبع سريع الغضب وقد يظهر العنف أحياناً. كما سنرى في هذه الحادثة: لما كان يدرس في النجف، ذهب إلى مسجد الكوفة للراحة هو وأصحابه لقضاء عدة أيام فيه. فوصلوا عند المغرب وطلبوا حجرة ليناموا فيها، وعلموا أنه يوجد حجرة أقفلها الخادم. فأنكر الخادم وجودها، فتوعّده علي محمود وتناوله بالضرب، ففتح الخادم الحجرة[٢١٦]. وتظهر بعض الروايات الأخرى أن علي محمود الأمين كان سريع الغضب... أما في ما يتعلق بالعنف الجسدي فإن هذه الرواية هي الوحيدة، في متن دراستنا، التي تروي أن رجل دين قام باستعماله بيده. ولكن العنف لم يكن غائباً.

ففي هذا المجتمع الذي كان يحكمه الزعماء بيد من حديد، وكان لهم أزلامهم يؤدون لهم أعمالهم الوضيعة، كان العنف أمراً عادياً. وكانت السيطرة تتم بالقوة والتهديد. وكان الزعماء أنفسهم يلجأون إلى ذلك في بعض الأحيان، وذلك ليثبتوا قدرتهم في أغلب الظن ولكي يشيع ذلك بين الناس. ويخبرنا محمد تقي الفقيه أن خليل الأسعد، وهو في الزيارة في النجف، كان يتوضأ يوماً فوجه له أحد رجاله كلاماً لم يعجبه، فأخرج مسدسه وقتله على الفور، ثم تابع وضوءه وصلى وكأن شيئاً لم يكن[٢١٧]. ومع أن العلماء كانوا يظهرون بمظهر مسالم في التوجه إلى رعيتهم، فإن العنف لم يكن غريباً عليهم بالتمام، على الأقل فيما كانوا يقيمونه من علاقات وثيقة بالمتنفذين: فكانوا بهذا المعنى، يزكون عنف الزعماء والوجهاء المحليين. ولا بأس بأن نقارن في هذا المنظار، بين رجال الدين في جبل عامل أي في وسط زراعي، ورجال الدين في المدن المقدسة في العراق. فالعامليون

٢١٤. أنظر **الأعيان** المجلد الثامن ص٦١.

٢١٥. مقابلة مع أحمد بيضون في بيروت، تشرين الأول ١٩٩٢، ومع هيثم الأمين في الصوانة، حزيران ١٩٩٣.

٢١٦. محسن الأمين، **سيرته**، ص١٣٦.

٢١٧. محمد تقي الفقيه، **جبل عامل في التاريخ**، ص٣٤٤.

إما أن يكونوا حلفاء للزعماء أو في مواجهتهم، أما مجتهدو العراق فكانوا يهادنون رؤساء الحارات الذين كانوا ينخرطون، فيما بينهم، في صراع مرير على السلطة[٢١٨].

كذلك فإن العلماء العامليين، نظراً لارتباط إشعاعهم المباشر بتأثيرهم على رعيتهم، فقد كانوا يولون عناية خاصة بتحسين رصيدهم لدى الناس وكانوا يهتمون بتحسين صورتهم لديهم، ولأنهم كانوا يخشون أن يعزلهم خصمهم، فلم يكونوا يقومون بأي عمل قد يلطخ سمعتهم حتى لا يخسروا جمهور المؤمنين. وكان على المجتهدين إذن أن يراعوا حسن سمعتهم والدفاع عنها في مواجهة التهجمات المحتملة. وكانت هذه الحالة من التنافس تثير أحياناً ردات فعل عنيفة: وإن لم يباشر العلماء بأنفسهم هذا العنف، فإن غيرهم كان يتكفل بفعله مكانهم، أكان ذلك برضاهم أم بغيره. ولا بد لهذه القضية أن تدرس. وكان من الأسلم ألا يُغضَب العالِم إن كان ممن يدعمه أهله أو أنصاره الجاهزون للدفاع عن قضيته بشدة.

وإليكم حادثتان تشهدان بذلك؛ الأولى يرويها محسن الأمين دون أن يسمي صراحة أطراف النزاع. ففي تشييع جنازة في بعض القرى ارتكب عالم خطأً في اللغة العربية وهو يقرأ خطبة لعلي بن أبي طالب، فصحح له خطأه رجل من صغار رجال الدين أمام الجمهور، فثار غضب العالَم وتكدّر... وكذلك رجاله. وقد صمموا بالفعل على تأديب العالم الصغير ثم تراجعوا لأن أهل قريته كانوا أقوياء[٢١٩]. ولا بد هنا من ملاحظتين: تثبت هذه الرواية أولاً أن بعض كبار العلماء لم يكونوا يحتملون أن يخالفهم أحد ولاسيما إن كان أدنى منهم منزلة في العلم أو كان، على الأقل، لا يملك نفوذاً يعادل نفوذهم. ثانياً نرى هنا كيف أن الإهانة التي تصيب رجل الدين قد تكون سبباً في تخاصم بين الأسر أو بين القرى لو لم يقدر أنصار العالم الكبير قوّة الطرف الآخر.

وأما رواية الحادثة الثانية فتأتي من نشرةَ الأخبار الأسبوعية الصادرة عن مكتب المخابرات الفرنسي العامل في جنوب لبنان تحت حكم الانتداب. ونصها كما يأتي:

«اعتداء على مراسل «النداء» في صور»

على إثر صدور مقال في جريدة «النداء» مؤرخ في ٣١ تشرين الثاني، ينتقد السيّد الكبير في صور عبد الحسين شرف الدين لإلقائه خطاباً موالياً للانتداب بمناسبة زيارة المندوب السامي، قام ثلاثة شبان من الشيعة بضرب المدعو خليل خضرا بالعصا، وهو مراسل «النداء» في صور. وقد تقدم كل

٢١٨. أنظر بهذا الخصوص Juan R. Cole et Moojan Momen, « Mafia, Mob and Shiism in Iraq : The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843 », **Past and Present**, 12 (1986), p. 112-143. Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'État irakien,** CNRS, Paris, 1991, p. 75-180

٢١٩. أنظر سيرته ص١٨٣.

من الفريقين بدعوى»[٢٢٠].

والقضية هنا أقرب إلى أن تكون سياسية، إلا أن أنصار عبد الحسين شرف الدين لم يضربوا الصحفي لأنه كشف عن موقع لا يدعو إلى الفخر لدى المجتهد، فسكان صور كانوا على علم بموقفه من هذا الموضوع، بل لأنه انتقده على الملأ. إن ما لم يقبله أنصار عبد الحسين شرف الدين في هذه القضية إذن، هو أن يُحقَّر رجلٌ بمقامه وأن يمسّ شخصه.

وكان الصراع على استقطاب أموال الصدقات على أشدّه، أكان ذلك على نطاق المنطقة بكاملها (جبل عامل وبعلبك ودمشق وبعض القرى الشيعية في سوريا) أم على نطاق مناطق نفوذ أضيق، وذلك بين كبار المجتهدين على وجه الخصوص. إلا أن الرهان لم يكن محصوراً «بإدارة أموال الصدقات» فحسب، بمقتضى رأي «ماكس ڤيبر»، بل تعدّاه على نحو مبتذل إلى إدارة حاصل الضرائب الشرعية. فقد كان المؤمنون يختارون مجتهداً يدفعونها له. وكان المجتهد يقوم على هذه الأموال ويعيد توزيعها بمقتضى أحكام الشرع. فكان اجتذاب المؤمنين يعني إذن امتلاك القدرة المادية على بناء المساجد وافتتاح المدارس وإطعام المساكين إلى ما هنالك.

ومن هنا كان اشتداد المنافسة بين رجال الدين. وعلى كل حال فإن كبار المساهمين لم يكونوا من جمهور الفلاحين بل من الوجهاء، وكان كل مجتهد يرتبط بوجيه أو بأكثر، وبذلك كان التنافس بين الوجهاء يطابق الخصومة بين العلماء فتنشأ الجبهات.

ولا يظهر لهذا التنافس بين رجال الدين أثر في النصوص تقريباً، ونادراً ما يمكن رصده في زوايا تراجم العلماء: فالترجمة التي يخص بها محسن الأمين عبدَ الحسين شرف الدين في **أعيان الشيعة** ليست بمقام هذه الشخصية، بمقتضى موقعها من العلماء[٢٢١]. فهل أراد محسن الأمين بذلك أن يسجل اعتراضه على رأي عبد الحسين شرف الدين وأعماله وكتاباته؟ أم أنه شعر بالتحفظ أن يكون مترجمَ من كان يعده خصمه الأول؟

ولم تكن كل العلاقات بين العلماء قائمة على التنافس، بل كانت بينهم صلات صداقة واحترام لا بل صلات محبة أيضاً، هذا إن لم نحسب ما كان بين جماعة العلماء من تضامن يقوم باسمه رجل دين بالدفاع عن زميله إن هوجم من الخارج؛ والحوادث المروية في هذا الموضوع كثيرة جداً. فغالباً ما كانت الصداقات تبنى منذ الطفولة أو المراهقة، بين زملاء الدراسة، ثم كانت تتمتن بعد أن يلتقي الشبان في النجف. وإلى اليوم ما تزال مثل هذه العبارة: «كنا معاً في النجف» أو «كان أبوانا يدرسان معاً في النجف»، تثير دفقاً من الذكريات المشتركة من فرح وتجارب مشتركة أثناء هذا المنفى

٢٢٠. Archives **MAE**, carton n° 1663, BIH n° 45 du 30/10/1933 au 5/11/1933, p. 5 .

٢٢١. أضف إلى ذلك أن حسن الأمين أتمّ هذه الترجمة مما يعني أنها كانت أكثر اختصاراً. (هامش للمترجم) إن ترجمات الأعيان الذين توفوا بعد المؤلف لم تكن لمحسن الأمين، بل إن حسن الأمين أضافها بقلمه في **الأعيان**، ثم قام بمشروعه في **المستدركات**.

الإرادي. ولذلك فإن محمد جواد مغنيه، في أثناء ذكره لحسن محمود الأمين، يقول: كنا نمضي الساعات في النقاش في العلم والأدب وفي المزاح وفي تذكّر أيام النجف الغالية[٢٢٢].

وكان الطلاب في النجف لا يفوّتون ساعات الراحة: فكانت النزهات في حدائق الكوفة، والتسابق، والقفز، والسباحة، تروّح عن أنفسهم وعن أجسادهم[٢٢٣]. وكان عدد كبير منهم قد تعلم السباحة في برك القرى في الصغر ومنهم محسن الأمين، وكذلك ركوب الخيل[٢٢٤]، ولم يكن يمنعهم اعتمار العمامة من أن يتابعوا نشاطاتهم في الرياضة واللهو. وهذا ما كان من أمر عبد الكريم الزين إذ كان عنده ميل إلى الفروسية فاقتنى فرساً قيل فيها إنها لا تبارى[٢٢٥].

وأما النشاط الذي كان يستأثر باهتمام العلماء، فكان نظم الشعر: وكانوا يمارسونه جميعاً، وكانت شهرة البعض منهم، مثل عبد الحسين صادق، في الشعر أكثر مما هي في الفقه. وكانت دراستهم تنمي ميلهم إلى الشعر، وكانوا يحفظون مئات الأبيات ويتعلمون إلقاءها. وفي ساعات الراحة كان الشيخ يطلب منهم أن يقرأوا له القصائد، فيقوم طالب بإلقاء بيت ويتبعه الآخر ببيت آخر وهكذا إلى آخر القصيدة... وكان ذلك من باب المنافسة[٢٢٦]. فإذا ما كبروا كانوا يسترجعون هذا النشاط فيرتجلون الشعر في مجالسهم المنظمة أو في نزهاتهم. وكان الشعر في نقاشاتهم من أكثر المواضيع تفضيلاً. وكانت معظم مراسلاتهم تكتب شعراً ومنها المراسلات بينهم وبين أصدقائهم وأقاربهم العراقيين أو العامليين الذين كانوا يدرسون في العراق. وقد خصصت مجلة العرفان باباً خاصاً بنشر هذا التبادل الشعري سمته: «العراقيات والعامليات». وقد امتلأت كتب التراجم، مثل **أعيان الشيعة** و**شعراء الغري**، بهذه المراسلات الشعرية التي كان العلماء يتبادلونها.

وكانت الصداقات التي عقدت في العراق تدوم بفضل هذا التبادل. وكان محمد جواد البلاغي (١٨٦٨-١٩٣٣)، وهو من أسرة نجفية عريقة، قد انتمى إلى مجموعة من العامليين تطلق على نفسها اسم «إخوان الصفاء». وكانوا يدرسون معاً ويتنقلون بين المدن المقدسة معاً، ويقضون فرصهم معاً[٢٢٧]. ولما عاد هؤلاء إلى ديارهم، بقي جواد البلاغي قريباً من أصحابه القدامى ولاسيما من محسن الأمين الذي بقي على صلة به بالمراسلة، وكان العالمان يسترجعان فيها

٢٢٢. أنظر. **مع علماء النجف الأشرف**، ص١٧٤.
٢٢٣. محمد الخليلي، في جعفر الخليلي، **موسوعة العتبات المقدسة**، قسم النجف، المجلد الثاني، دار التعارف، بغداد، ص١٢٢-١٢٣.
٢٢٤. أنظر، **سيرته** ص٢٨.
٢٢٥. أنظر **الأعيان** المجلد الثامن ص٣٦.
٢٢٦. أنظر محسن الأمين، **خطط** ص١٨٩.
٢٢٧. أنظر محسن الأمين، **سيرته**، ١٢٢-١٢٣ وانظر ترجمة جواد البلاغي في **الأعيان** المجلد الرابع ص ٢٥٥-٢٦٢ وفي **نقباء البشر** المجلد الأول ص٣٢٣ - ٣٢٦.

صداقتهما وكذلك أعمالهما[٢٢٨]. وكان العامليون والنجفيون يلتقون، بعد انتهاء دراستهم، في مناسبات أخرى: فكان العامليون يقومون بزيارة الأماكن المقدسة، وكان بعض العراقيين يأتون من حين لآخر إلى جبل عامل. وهذا ما كان من أمر محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٨٧٧-١٩٥٤) وهو من المجتهدين العرب في النجف[٢٢٩]، وقد زار جبل عامل أكثر من مرة، وعلماء آخرين من آل الصدر كانوا يقومون بزيارة قريبهم عبد الحسين شرف الدين في صور.

وكان قدوم صديق من النجف أو من دمشق يشكل فرصة للقاء. فكان المعممون والأدباء والشعراء يلتقون في مجلس أحد العلماء أو في موضع للنزهة قد تعودوا زيارته للترويح عن النفس، وكانوا يفضلون قرية جُبَع ونواحيها. مما جعل عبد الحسين العبدالله يقول فيها:

ما كنت أحسب أن أرى مُتَعَمِّماً   في جنّــة حتى دخلت جباعا[٢٣٠].

وكان في جُبَع عين يجتمعون عليها، وكانوا يتسلقون أحياناً قمة جبل صافي الواقعة فوق القرية. وكانوا يعدّون الشاي ويتناقشون ويلقون الشعر، ولعلهم أحياناً كانوا يدبكون. ففي صيف سنة ١٩٢٢، صعد محمد حسين آل كاشف الغطاء، وكان يزور جبل عامل، إلى هذا المكان هو ومجموعة من العلماء والأدباء؛ وكان من بينهم أديب التقي وأحمد عارف الزين ومحمد علي الحوماني وغيرهم[٢٣١]. وكان أديب التقي (١٨٩٥-١٩٤٥)، وهو تلميذ محسن الأمين القديم والمقرب من الأدباء العامليين، مدرساً وأديباً، ألّف كتباً مدرسية في التاريخ بخاصة. وأما محمد علي الحوماني (١٨٩٨-١٩٦٤) فقد ولد في حاروف قرب النبطية، وكان من المتحمسين للقضية العربية وأسس مجلات أدبية إلا أن شهرته تقوم اليوم على شعره. وكان كلا الرجلين من الأتقياء[٢٣٢] وكان الأديب الدمشقي والشاعر العاملي يمثلان نموذج الرجال الذين كانوا يترددون إلى مجالس العلماء ويكتبون في مجلة العرفان: وقد شكلوا معهم منطلق النهضة الأدبية في جبل عامل وأول المراقبين للإصلاح ولما أثاره من خصومات بين العلماء.

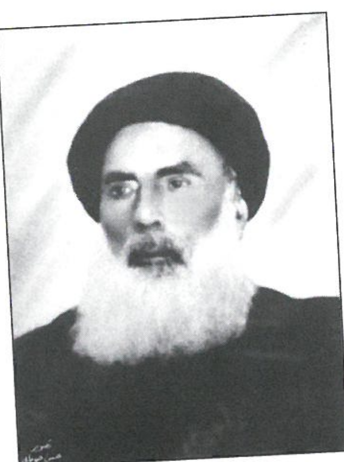
٢٢٨. وقد نشر محسن الأمين مراسلاته مع صديقه والرسائل التي كان يرسلها إلى شيخه محمد طه نجف، في **الرحيق المختوم**، ص٣١٥-٣١٦ وص٣٢١-٣٢٢.
٢٢٩. محمد حسن آل كاشف الغطاء أقام أول مرة في بلاد الشام بين سنتي ١٩١١ و١٩١٤، فنشر كتابه **الدين والإسلام او الدعوة الإسلامية** في مطبعة العرفان. وقد صادق بعض العلماء والأدباء العامليين ولاسيما أحمد عارف الزين. وقد تزوج من ابنة عمه. أنظر **العرفان** المجلد ٤٢ ص٧١٩. و Silvia Naef, «Un réformiste chiite-Muḥammad Ḥusayn Âl Kâšif al-Ġiṭâ'», WO, 27 (1996),p. 59-60
٢٣٠. يشتكي الشاعر بعد ذلك من كثرة العلماء في جبع لأن الجميلات السافرات يهجرن الحدائق بسببهم، كما لو أنهن قد التقين الدبة. أنظر حصاد الأشواك ص١١٢-١١٤.
٢٣١. علي مروّة، **تاريخ جبل عامل**، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٧ ص٤٣٨ - ٤٣٩.
٢٣٢. كان أديب التقي معروفا بذلك أنظر **الأعيان** المجلد الثالث ص٢٣٥. أما الحوماني فكان قد درس في النجف إلا أنه تفرغ لدراسة المنطق والبلاغة. وكان الدين موضوعاً متكرراً في شعره. أنظر، محمد عبد الحسن الفقيه: «النزعات الإسلامية في شعر محمد علي الحوماني» ماجيستير في اللغة العربية، جامعة القديس يوسف بيروت (بلا تاريخ) ص١٨٢.

وليس في الإمكان أن نستعيد كل محيط رجال الدين ولا أن نعطي فكرة عن الجو الذي كان يحيط بمجالسهم إن لم نذكر حبهم لأوجه الدعابة من نكات وهزء وغير ذلك. وكانت أكثر مجالسهم جدية لا تخلو منها. وهذه نكتة، نختم بها هذا الفصل، تدل على سرعة البديهة لدى العلماء[٢٣٣]. كان محسن الأمين ذاهباً إلى دمشق بالسيارة، فتوقف السائق في شتورة ونزل. وبما أن الحرّ كان شديداً فقد خلع العالم عمامته إذ بقي وحيداً في السيارة، ووضعها جانباً. فأصبح لا تدلُّ عليه أية ميزة خارجية. فمر به بائع وعرض عليه أن يبيعه عرقاً. فأجابه محسن الأمين أنه لا يشتري منه بل إنه يصنعه بنفسه كل سنة في موسمه.

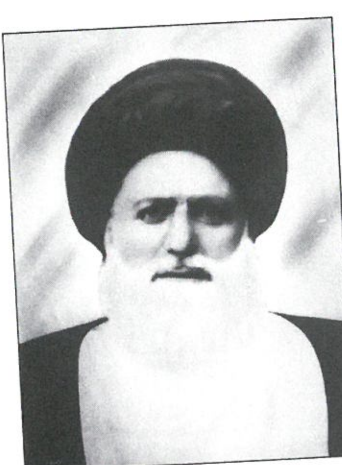
٢٣٣. سمعتها من الكثيرين ولاسيما من حسن الأمين، وقد رواها جعفر الخليلي. أنظر، **هكذا عرفتهم** ص٢٢٠-٢٢١.



إحدى غرف المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، وفيها صور العلماء والأدباء العامليين.



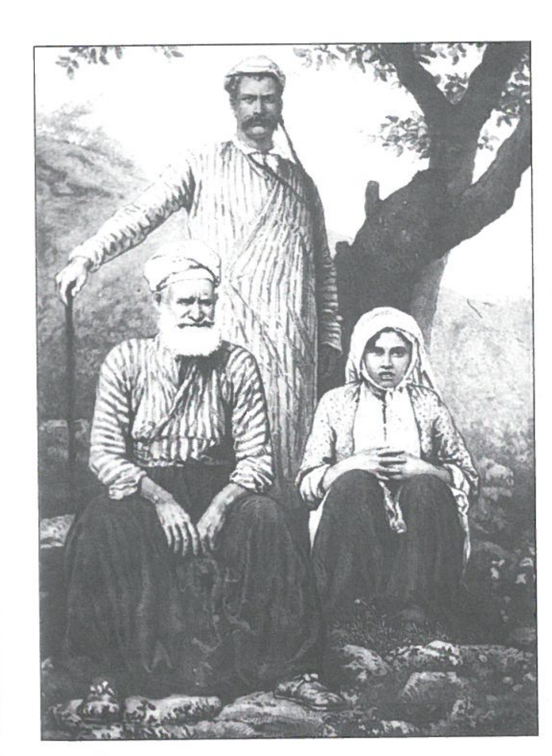
عبد الحسين شرف الدين.



محسن الأمين.



كامل الاسعد، زعيم جبل عامل.



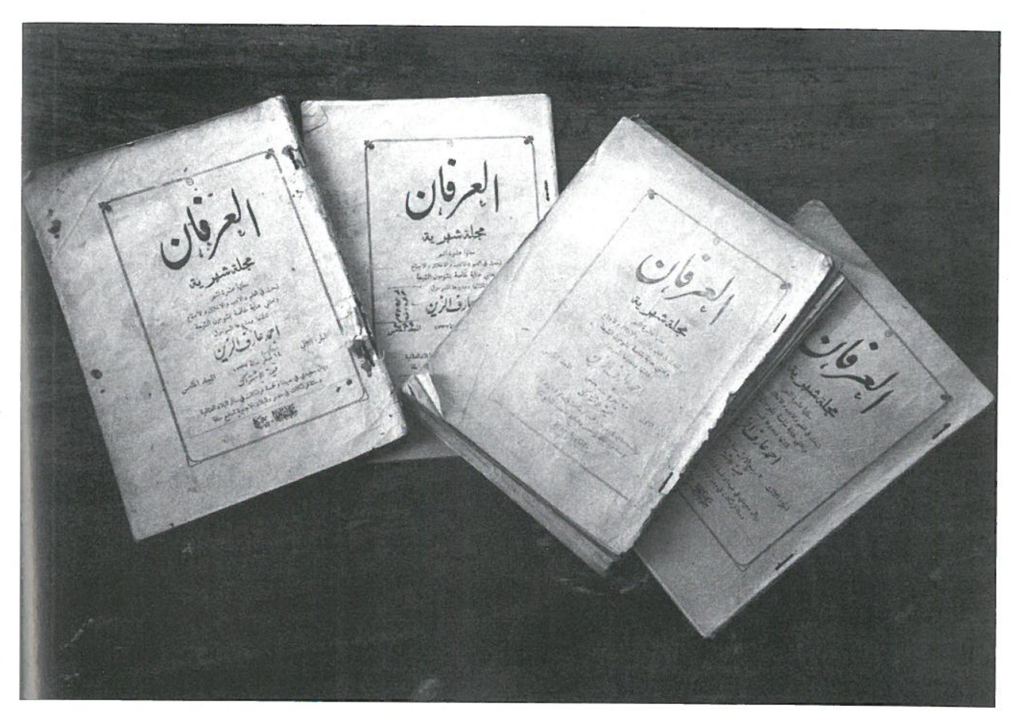
فلاح وفلاحة من قرية الحنيّة،
وخلفهما الترجمان الماروني الذي رافق
«لويس لورتيه» في رحلته.
والصورة مأخوذة من كتاب «لورتيه».



محسن الأمين في طهران.



موكب جنازته في بيروت.



نسخ من مجلة **العرفان** الشهرية (تصوير المؤلفة).



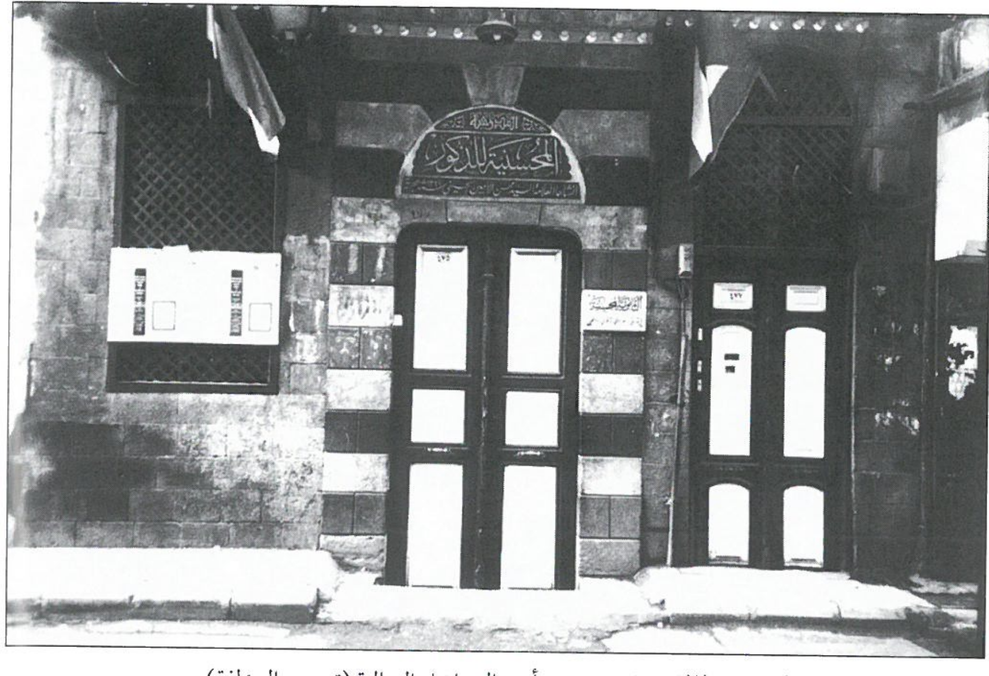
احمد عارف الزين، مؤسس **العرفان** وناشرها.



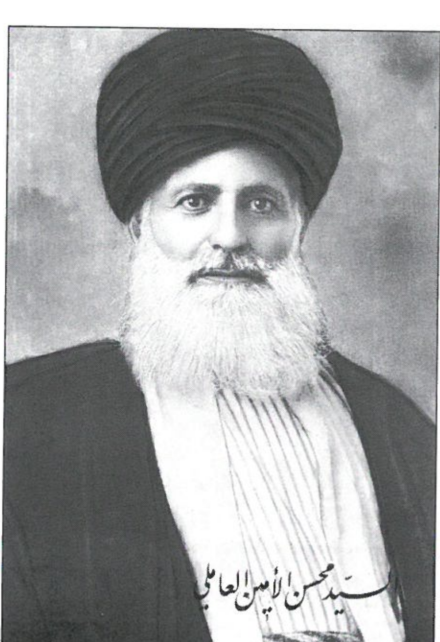
الملّى كاظم الخراساني وعبد الله المازنداراني.



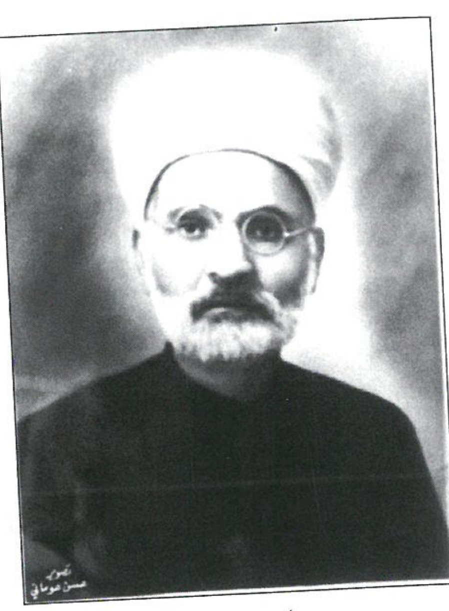
حسن يوسف مكّي مؤسس مدرسة الحميدية في النبطية.



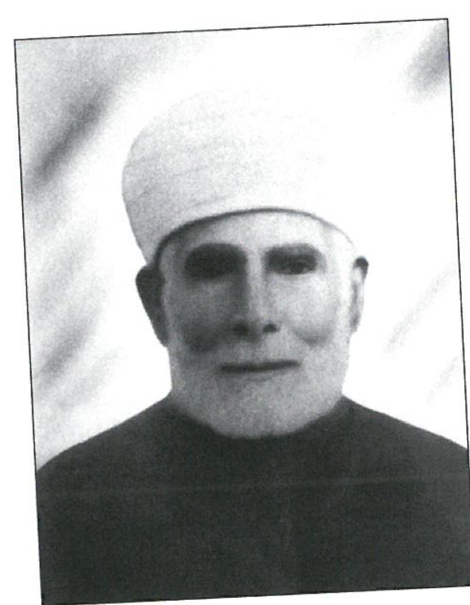
المحسنية للذكور في دمشق : أحد المداخل الحالية (تصوير المؤلفة) .



كانت صورة السيد محسن الأمين هذه معلقة في باحة المدرسة .



احمد رضا .



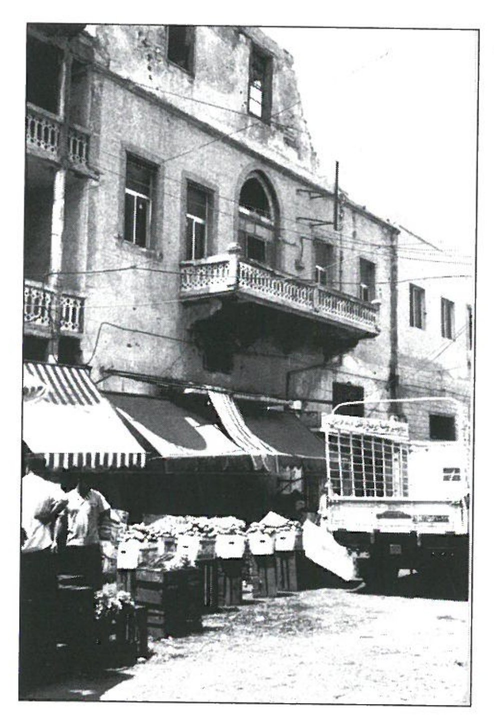
سليمان الظاهر .



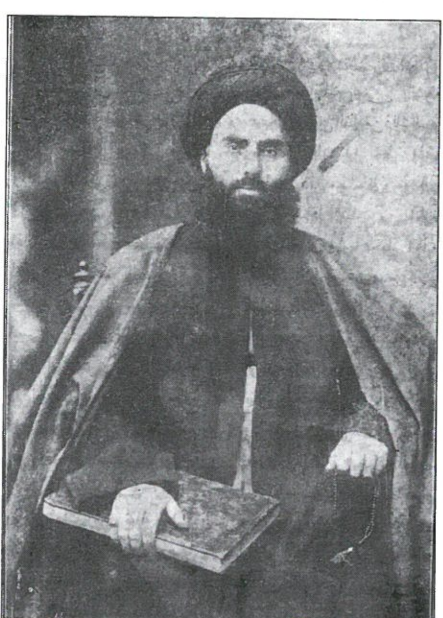
احمد عارف الزين .



محمد جابر آل صفا .



المدخل القديم للمدرسة الجعفرية في صور .



عبد الحسين شرف الدين قرابة ١٩٢٨ .



المدرسة اليوسفية للإناث (تصوير المؤلفة) .



الحاج يوسف بيضون مموّل مدرسة الإناث .



أديب التقي البغدادي



وجيه بيضون .

الدكتور أسعد الحكيم، عضو المجمع العلمي العربي في دمشق .

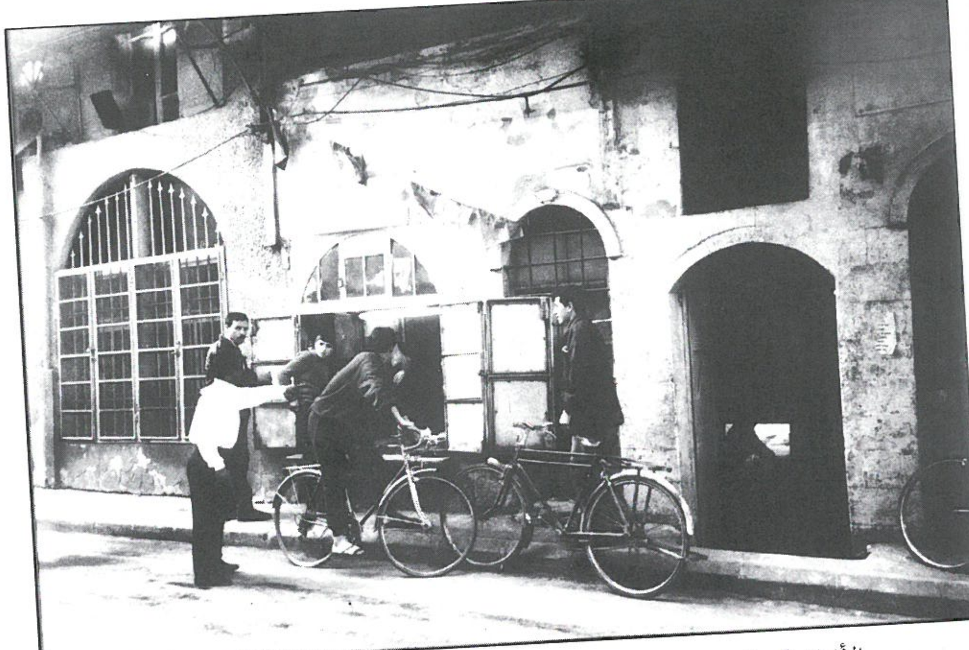




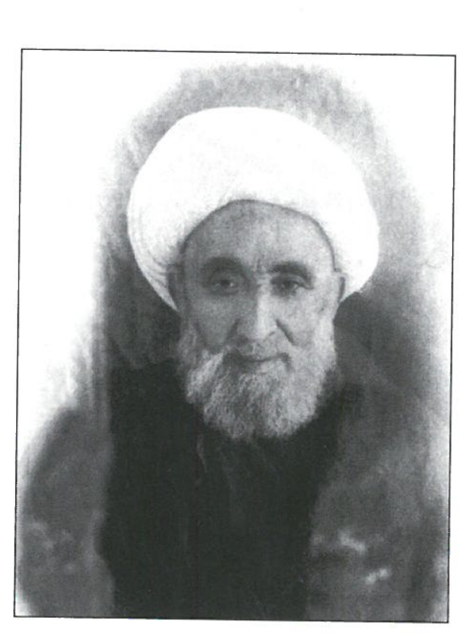
انتخب أحمد رضا في المجمع العلمي العربي في دمشق عام ١٩٢٠ . وقد كلفه المجمع، بعد عشر سنوات بصناعة المعجم .



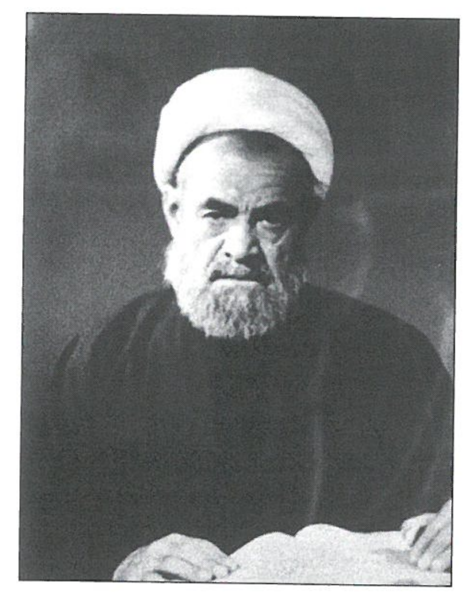
منزل محسن الأمين (الى اليمين) في حي الخراب بدمشق (تصوير المؤلفة) .



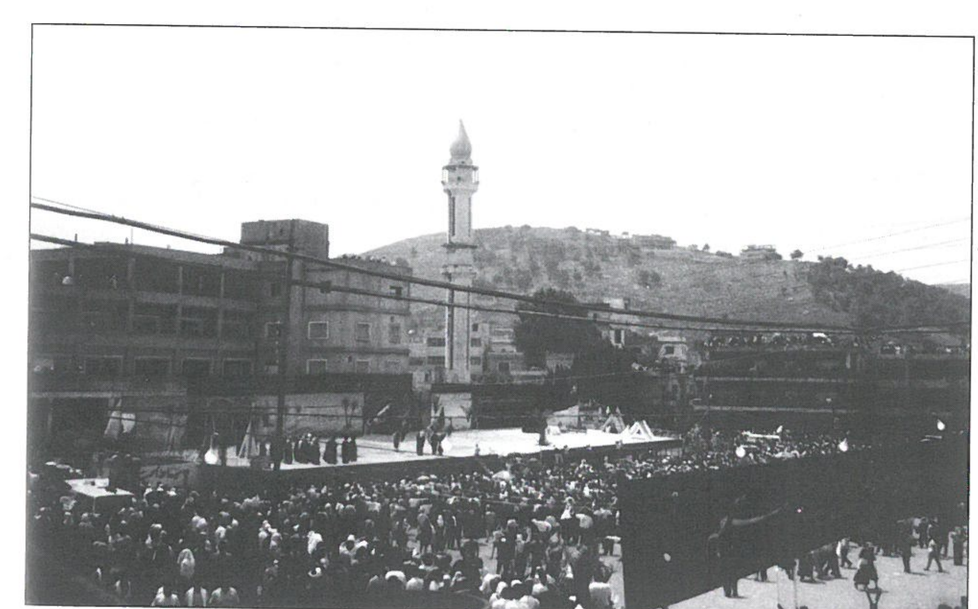
الأفران التي افتتحتها جمعية الإحسان إبان الحرب العالمية الثانية في حي الخراب .



عبد الحسين صادق .



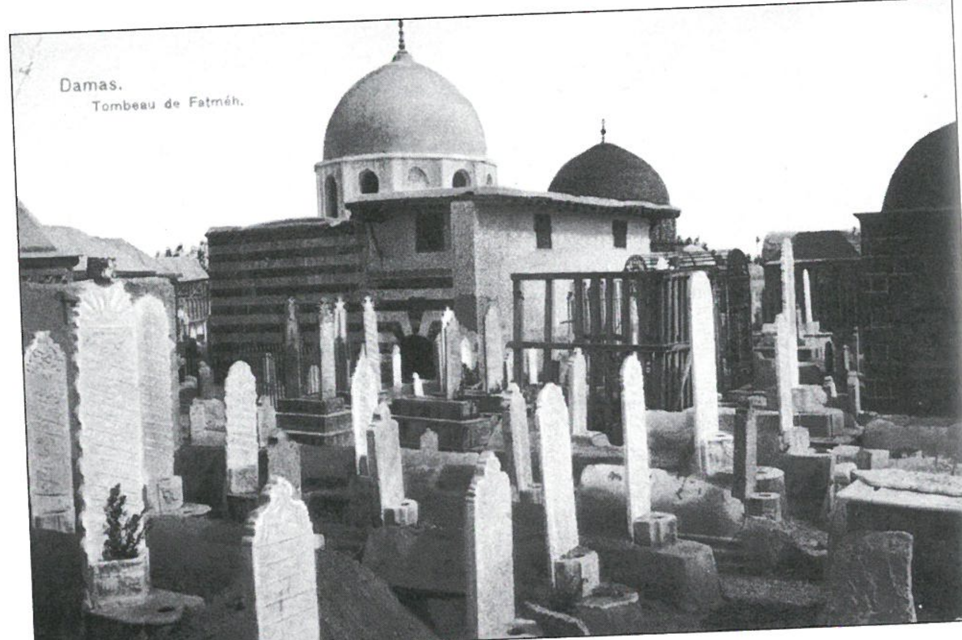
عبد الله السبيتي .



تمثيل واقعة كربلاء في النبطية في حزيران ١٩٩٣ (تصوير المؤلفة) .



مزار السيدة زينب قبل ترميمه في العام ١٩٤٥ .



مدافن نساء أهل البيت في مقبرة باب الصغير ، دمشق .


رشيد رضا.


بهجت البيطار.


عبد القادر المغربي.

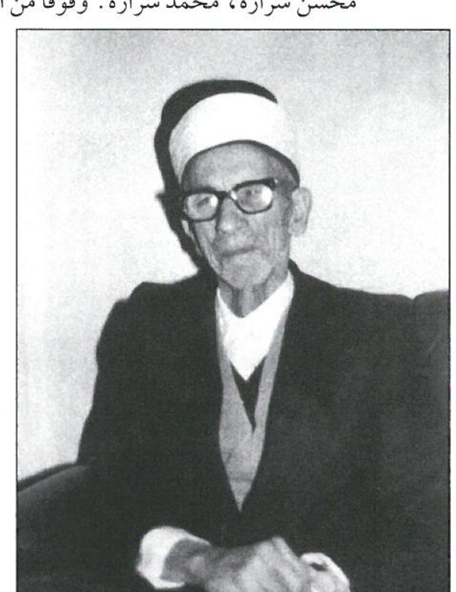

محمد كرد علي.


التوابون أمام حسينية النبطية قبل مسيرة عاشوراء في حزيران ١٩٩٣ (تصوير المؤلفة).

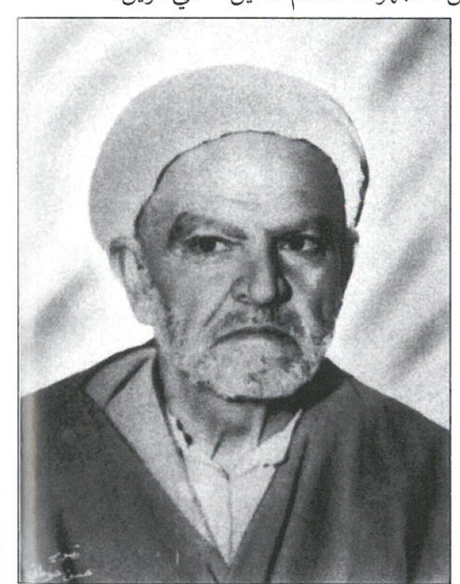

الموكب الحسيني في النبطية في حزيران ١٩٩٣(تصوير المؤلفة).



أعضاء جمعية الشبيبة العاملية النجفية. جلوساً من اليمين إلى اليسار: حسين مروة، محمد حسين الزين، محسن شرارة، محمد شرارة. وقوفاً من اليمين: مجهول، هاشم الأمين، علي الزين.



علي الزين.



محمد جواد مغنية.

الفصل الرابع

كيف وصل الإصلاح إلى جبل عامل؟

I- إصلاح وتجديد

I-١ الشرع وتأويله

إن الإصلاح، بمفهومه الإسلامي، يعود في مناهله إلى القرآن: مما يعني أنه يشكل جزءاً من الشريعة فهو واحد من تعاليمها. ويظهر المصلحون في القرآن على أنهم: «من يقومون بالأعمال الصالحة وأنهم من ذوي الأنفس الطاهرة وأنهم يأمرون بالسلم والوئام ويطلبون الكمال في أخلاق القريبين منهم ويعملون على تحسين حال الناس»[١]. وقد رأى أنصار الإصلاح من العلماء أنهم يمثلون هذا التعريف القرآني: فانتسبوا إلى جماعة الأنبياء المصلحين واتخذوا من النبي محمد مثالاً لهم باعتباره المصلح المثالي[٢].

لم ينقطع الإصلاح، من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، منذ بعثة النبي إلى اليوم: وذلك بمحاربة البدع والشيَع والهرطقة، التي كثرت بمرور الزمن، وبالتعلق بسنة النبي ونبذ تحريف المعتقدات والشعائر.

وفي مقابل هذه العودة إلى الأصول التي لا تنفكّ تقيم اللحمة بين أطراف الجماعة حول قيم الإسلام الحقيقية، فإن الشريعة تطرح مفهوماً آخر يسمح بإحياء الإيمان والشعائر الدينية: وهو التجديد. ولئن كان منهل الإصلاح في القرآن، فإن أصل التجديد في السنة. ويستند مفهوم

---

١. Ali Merad, «Iṣlāḥ», **EI2/IV/147**.

٢. المرجع السابق. والملاحظ أن المصدر «إصلاح» من مادة «ص ل ح» له اشتراك في المعنى مع الصلاح.

التجديد إلى حديث يبعث بمقتضاه الله إلى الأمّة من يجدّد دينها أوّل كل مائة سنة[٣]. ويؤمن هذا الحديث إحياء الإسلام بصورة منتظمة، بمقتضى مبدأ صحة التطبيق لتعاليم الدين لدى جماعة المؤمنين، بحسب أحكام الرسالة كما وردت في القرآن والسنة[٤]. لذلك فإن الإصلاح والتجديد يشكلان وجهين من أوجه التراث المتناقل. وهما، كما يقول «ڤول»، «لا حاجة بهما للارتباط بمفهوم «التقدم» حتى يكتسبا شرعيتهما»[٥]، وذلك لأن النموذج المقتدى به والمثال المنشود متضمنان في الوحي. وهذا النموذج واحد، فلا مجال فيه إذن لأتباع سنن غير إسلامية. وهو كامل: فيكفي التقيّد بأحكام القرآن والسنة حتى تستقيم إقامة الشعائر الدينية ويصبح المجتمع أحسن حالاً وأكثر فضيلةً.

وقد اغتنى هذا المنهج عبر العصور بالعلماء المسلمين الآخذين به. واكتسب هذان اللفظان معانيَ جديدة أضيفت إلى معنَيَيْهما الأصليين، ولاسيما فيما يتعلق بالإصلاح. والحق أن مفهوم التجديد قلّما ناقشه العلماء ولذلك فإنهم لم يتوسعوا في عرضه[٦]. وقد قامت المسألة مُذّاك على معرفة هوية من يحق له أن يحمل لقب المجدِّد، وعلى تعداد صفاته، بدلاً من أن تقوم على بناء مفهوم متكامل أو منهج صريح في تعيين المجدّد[٧]. كذلك فإن بعض العلماء كالغزالي أو السيوطي قد عدّوا أنفسهم من المجددين، فيما انبرى آخرون إلى إقامة اللوائح بجميع المجددين المفترضين منذ بعثة النبي. وكان المحك الوحيد المعتبر في ذلك، قيام هؤلاء بعمل يحيي الدين ومصادفة ذلك أوائل القرون، تأكيداً لما ورد في الحديث.

ولم يكن مفهوم التجديد عند الشيعة مختلفاً عنه عند السنة؛ فحاولوا بدورهم تحديد من كان عندهم يستحق لقب المجدد، وتوصلوا إلى الإجماع على شخصية لكل قرن ما خلا ثلاثة. وهذا ما نقرأه في قائمة استعادها «موجان مومين» في أولها النبي ويتبعه إمامان؛ محمد الباقر (أو جعفر الصادق)، وعلي الرضا. ويأتي بعد ذلك العلماء: الكليني ثم الشيخ المفيد أو الشريف المرتضى. وبالانتقال إلى القرن الثامن الهجري نجد العلاّمة الحلّي، وإلى القرن العاشر نجد الكركيّ يتبعه بهاء

---

٣. وإليك أبسط روايات هذا الحديث: «ان الله يبعث لهذه الامّة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». وفي رواية اخرى أن هذا الرجل يكون من سلالة النبي. «Mudjaddid», **EI2/VII/292**

٤. وأتخذ هنا وجهة نظر الشريعة الإسلامية وليس وجهة نظر النقد التاريخي. وقد برهنت «إيلاّ لانداو - تاسرون» بهذا الخصوص، أن ظهور مفهوم المجدد كان في الحقيقة محاولة تحوّل هذا المفهوم إلى أداة للدفاع عن السنة في وجه البدع والهرطقة. أنظر «The "Cyclical Reform": a Study of the Mujaddid Tradition», **SI**, 70 (1989), p. 79-117, وخصوصاً الخاتمة.

٥. John O. Voll, «Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah», in **Voices of Resurgent Islam,** John L. Esposito éd., Oxford University Press, New York, 1983, p. 34

٦. Ella Landau-Tasseron, «The "Cyclical Reform"», p. 83

٧. المصدر السابق، ص٨٤-٨٦.

الدين العاملي ومحمد باقر المجلسيّ ومحمد باقر البهبهاني ومحمد حسن الشيرازي[٨]. ومن الواضح أن هذه القائمة متأخرة، فهي تقترح الخميني - وحوله علامة استفهام - باعتباره مجدد القرن الخامس عشر للهجرة. إضافة إلى أن المؤلف لا يذكر فيها مصادره. مما يدعو إلى القيام بدراسة أكثر تعمقاً في أدبيات الشيعة المتعلقة بالمجددين، لتفحص ما يمكن أن يكون قد طرأ على هذه القائمة من تبدل على مر القرون؛ أو البحث عن بديلات هذه القائمة.

واللفظة الثالثة التي تدل في الإسلام على ما هو جديد؛ هي «البدعة». والبدعة، بخلاف سابقتيها، مكروهة بمقتضى الشرع؛ وقد ظهر مفهوم البدعة منذ أواسط القرن الأول الهجري. ويرجع الفقهاء في ذلك إلى حديث معروف: «كل محدثة بدعةٌ، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة تودي إلى النار»[٩]. وقد عرّف علماء الحديث هذا المفهوم وعيّنوا الممارسات الاجتماعية التي تنطبق على هذا التعريف ليتمكنوا من تحريمها[١٠].

وتتعارض البدعة مع السُنّة وهي لذلك مكروهة. وهي لا تنطبق على كل ما هو جديد فحسب، كما لمّح المستشرقون في ترجمتهم الحرفية للكلمة[١١]، بل إنها تشمل أيضاً كل ما لا يرد في السُنّة، ولاسيما عادات الجاهلية وتقاليدها مما لم يأخذ به النبي. وبمقتضى هذا المبدأ فإن إقامة الشعائر الدينية الجاهلية وتقليد الأعاجم في فنونهم يحسبان من البدع على حد سواء. إلا أن العلماء عبر التاريخ الإسلامي كان لا بد لهم أن يحكموا، بطبيعة الحال، في قضايا خارجة على السنة، فلم يروا فيها على الرغم من ذلك، ما يدعو إلى الاستنكار. ولذلك فقد كان بعض الفقهاء يحكمون بأن البدعة قد تكون حسنة بل قد تدخل في أركان الفقه إن طُبّقت عليها بعض الصفات الشرعية الخمس: واجبة، محرّمة، مستحبة، مكروهة، محلّلة[١٢]. إلا أن البعض الآخر من الفقهاء تابعوا في إنكارهم البِدَع حسنة كانت أو غير حسنة.

وقد يحدث أن يزكي رجال الدين، في ممارسة شعائرهم الدينية، بدعاً يعتبرونها حسنة: وهذا ما كان من أمر الاحتفال بمولد النبي[١٣]، وهكذا فإن ما يوصف بالبدعة اليوم، كما يلاحظ «برنار

---

٨. Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 206.f

٩. مذكور في Mohammed Talbi, «Les bida'», **SI,** 12 (1960), p. 49. أنظر أيضاً Ignace Goldziher, **Etudes sur la tradition islamique**, Maisonneuve, Paris, 1952, p. 18-30. ويعبّر عن هذه الفكرة العديد من الأحاديث.

١٠. Muhammad Khalid Masud, «The Definition of bid'a in the South Asian fatāwā Litterature», **Annales islamologiques**, 27 (1993), p. 53

١١. المرجع السابق. يناقش محمد خالد مسعود في هذه المقالة بصورة مختصرة وجهات نظر سابقيه في البدعة.

١٢. Mohammed Talbi, «Les bida'», p. 59-64. على أن البدعة لا ترد في الرسائل الفقهية بل في أدبيات الفتاوى. أنظر: Muhammad Khalid Masud, «The Definition of bid'a», p. 54

١٣. Gilbert Delanoue, **Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882)**, IFAO, Le Caire, 1982, p. 427

ليقي»[١٤]، قد يصبح مقبولاً غداً إن قبل به رجال الدين. أضف إلى ذلك أن ما يأتي من الغرب من أمور مستحدثة تتعلق بالتقنيات المعاصرة لا تعد على وجه العموم من البدع، إلاّ إذا كانت خطراً على الإسلام، وقد بدأ ذلك بخاصة منذ أن عكف المفكرون المسلمون في القرن التاسع عشر على هذه المسألة وعلى إمكان استيعابها في المجتمعات الإسلامية. وقد توصلوا إلى أن البدعة لا تكون إلا في المجال الديني[١٥]. وهذا ما يؤكده رجال الدين الشيعة لدى مساءلتهم حول هذه القضية: البدعة أن تُدخل في الدين ما ليس فيه وأن تقوم به باسم الدين؛ أكان ذلك من العادات القبلية السابقة على الإسلام، أم مما يُقحم فيه من تجاوزات للشريعة ويُوهم أنه منها[١٦]. والواضح أن مبدأ البدعة يتعلق بتقدير رجال الدين لأنه غير محدّد حق التحديد، ولذلك فقد كان بإمكان البعض منهم أن يستخدمه في تحريم ما يحلله غيره. ومهما يكن من أمر فقد كان هذا المبدأ في صلب حملة التبشير الإصلاحية لدى السُنّة الهادفة إلى تطهير الإسلام من الشوائب التي كانت قد علقت بالدين الحنيف عبر العصور.

منهج العامليين

لقد عبّر عبد الحسين شرف الدين، وهو أحد المؤلفين الأساسيين موضوع هذه الدراسة، عن موقفه من مسألة المجدِّد في نصّ معروف حول العالم محمد حسن الشيرازي (تـ- ١٨٩٥)، مستشهداً بالحديث الشهير «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها ويحميها»، ومذكراً بأن ذلك في صلب التقاليد الإسلامية. ثم إنه يستعيد قائمة ابن الأثير (تـ- ١٢٣٣) بالمجددين الإماميين، وهي الأولى من نوعها، و«يشيِّع» مفهوم التجديد بقوله: «الحمد لله الذي جعلنا على منهاج المجددين من أئمة العترة الطاهرة ثقل رسول الله»[١٧]. ويستعمل عبد الحسين شرف الدين كلّ براعته في هذا المقطع، وهو يتمنَى، باعتباره شيعياً وسيّداً، لو كان المجددون من بين ذرية النبي، إلا أنه بمقتضى القائمة المطروحة فإن أمنيته لا تتحقق، ولو صحّ ذلك لأقامها غيره من رجال الدين الشيعة قبله. ولذلك فإنه يصر على إظهار دور المؤسسين في حركة

١٤. Bernard Lewis, «The Significance of Heresy in the History of Islam», SI, 1 (1953), p. 53

١٥. أنظر مثلا رأي الطهطاوي وقد نقله «جيلبير دولانو» في Gilbert Delanoue: **Moralistes et politiques musulmans**, p. 450

١٦. لقاء بالشيخ أبي زيد في السيدة زينب في ٢٣/ ٢/ ١٩٩٤. ويعطي الشيخ مثلا على الحالة الأولى الزواج بابنة العم، وعلى الحالة الثانية، ان تلبس المرأة قفازاً بحجة الشرع بدعة لأن الشرع لا يأمر بذلك. وفي رأيه أن الإسلام قبل بعض العادات السابقة عليه ومنها زيارة القبور.

١٧. هذه إشارة إلى الحديث الشهير عند الشيعة وفيه أن النبي يترك في أمته ثقلين: كتاب الله وعترته آل بيته. ويشير المؤلف إلى حديث آخر يدعو فيه النبي المؤمنين إلى التعلق بآل بيته لأنهم سفينة النجاة. (ويرد هذان الحديثان في مراجع الحديث لدى أهل السنة). ومن الملاحظ أيضاً أن عبد الحسين شرف الدين يصر على أن أوائل المجددين كانوا من ذرية النبي.

التجديد هذه؛ فالذين مهّدوا السبيل لذلك كانوا من الأئمة، وسار على آثارهم من جاء بعدهم. وفي الختام، بعد أن يقرر وجود المجدّدين في التاريخ، فإنه يؤكد أن مجدد القرن الرابع عشر الهجري بل زعيم مجدديه الأكبر، هو محمد حسن الشيرازي[١٨]. وقد كان هذا الرأي شائعاً في تلك الحقبة بين رجال الدين؛ إذ كانت دعوة محمد حسن الشيرازي لمقاطعة إدارة حصر التبغ في إيران بمثابة إعلان العصيان على السلطة القاجارية، ففتح بذلك عهداً جديداً في موقف رجال الدين الشيعة من السلطة القائمة وفي تدخلهم المباشر في مسائل السياسة. وسوف نعود إلى مسألة المقاطعة هذه لاحقاً.

وعلى الرغم من أن مبدأ التجديد، بحد ذاته، يبقى غير واضح المعالم، فإن الأولية الزمنية هي المعيار في اكتساب لقب المجدد؛ وذلك لأنه يُقصي بعض العلماء الذين عرفوا بإدخالهم التجديد في الدين، ويقدم البعض الآخر بسبب أنهم عاشوا في أوائل القرون. وهذا ما كان من أمر الشيرازي. وذلك لأنه اتباعاً للشريعة، كان لا بد من احترام الحديث النبوي بحرفيته. ولذلك فقد قسم رجال الدين الشيعة، بحسهم العملي، الأمر بين مفهوم المجدد كما ورد في الشريعة وبين ما قام به العلماء من تجديد متواصل أدّى إلى التغيير عبر تاريخ المذهب؛ ولا سيما في علم أصول الفقه. ولذلك فإن محمد مهدي شمس الدين أجاب عن سؤال حول هذا الموضوع قائلا: «يرتبط لفظ التجديد عند الشيعة بعلم الأصول». ويستشهد في ذلك بابن إدريس (ت -١٢٠٢) «الذي عارض منهج الشيخ الطوسي»، وبمرتضى الأنصاري (ت - ١٨٦٤) الذي طور الاجتهاد. وقد عاش هذان العالمان في أواخر القرنين السادس والثالث عشر الهجريين[١٩]. فما الأمر، إذن، حيال مفهوم المجدد الذي ينبغي له أن يجدد الدين على رأس كل مائة سنة؟ يجيب شمس الدين قائلا: «هذا المفهوم المشترك بين السنة والشيعة، متعلق بمسألة ما ورائية، وموجود بمقتضى ذلك في ثقافتنا...»[٢٠]. وعلى ما يظهر يقيم الشيخ حداً لا لبس فيه. وقد كان هذا الحد قائما أيضا في نصوص المرحلة موضوع دراستنا، حيث ترد لفظة المجدّد، ولو أن الإفصاح عنه لم يكن بهذا الوضوح. وكذلك كانت هذه اللفظة تستعمل أحيانا في معرض المدح وصفاً لأحد رجال الدين ممن لا يصح وصفهم بأنهم جدّدوا الدين على غرار مرتضى الأنصاري. وهكذا فقد وصف جعفر الخليلي محسن الأمين بالمجدد وكذلك فعل محمد رضا الشبيبي، وأسبغ جواد شبُّر هذه الصفة على حبيب آل إبراهيم[٢١]. والحق

١٨. يضع عبد الحسين شرف الدين هذا الشرح في هامش في أسفل الصفحة. أنظر: «الميرزا الشيرازي أو الإمام المجدد»، **العرفان**، المجلد ٣١، ص٣٢٦-٣٢٧، (١٩٤٥) الهامش رقم (١). ويستعيد نص هذا الهامش في **بغية الراغبين**، المجلد الأول، ص٣٠٢-٣٠٣ الهامش رقم (٣).

١٩. توفي ابن إدريس سنة ٥٩٨هـ ومرتضى الأنصاري سنة ١٢٨١هـ.

٢٠. في مقابلة تمَّت في بيرت في ٢٥/ ٢/ ١٩٩٣. فيما يختص بابن إدريس عارض في كتابه **السرائر**، منهج الطوسي محتجاً بما أدخله هذا الأخير من بدع لا أساس لها في السنة. أنظر Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 89

٢١. أنظر: جواد شبّر، **أدب الطفّ**، المجلد العاشر ص١٨٢-١٨٤. ومحسن الأمين، **سيرته بقلمه وأقلام آخرين** ص١٧٥، وجعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم** الجزء الأول ص٢٠٥.

أن استعمال لفظة «مجدد» قد يرد بالمعنى الأشيع للكلمة أي من يأتي بالجديد؛ إلا أن استعمالها لم يكن يخلو من تكريس الموصوف بها مجدِّداً، ولا سيما أنه من رجال الدين؛ ففي ذلك إحالة إلى الشريعة.

فيما يتعلق بلفظة «الإصلاح»، فقد كان العامليون، في الفترة المعتبرة في دراستنا، يستعملونها أحيانا للدلالة على الفضيلة فحسب. فمحمد جواد مرتضى، في مقالته «كلمات في الإصلاح»، وقد كتبها قبيل الحرب الكبرى، لا يدعو إلى الإصلاح [بمعناه المعروف اليوم]، بل إلى قيَم كالأخوة والتعاون ويحرض القارئ على اتباع أصول الأخلاق عامة، دون أن يحدد السبيل الواضح للوصول إلى ذلك [٢٢]. والحق أن رجال الدين العامليين من ذوي المراكز الدينية، قلما كانوا يلجأون إلى استعمال لفظة الإصلاح، حتى من كان منهم من دعاته، ولا سيما إن قورنوا بمحمد عبده الذي كان يرفع علم الاصلاح في مختلف حقول تطبيقه باعتباره الشعار الحقيقي[٢٣]. ولئن شاع في مجلة العرفان لفظ الإصلاح وفكرته فقد كان ذلك على أيدي الأدباء[٢٤]، وكانوا الأساس في إحيائه بدءاً بمؤسس المجلة أحمد عارف الزين. وكان هؤلاء الأدباء يستعملونه أكثر من العلماء على وجه العموم. ومع ذلك فإننا نجده لاحقاً، مستعملاً في مقطع من مقدمة كتاب لعبد الحسين شرف الدين يعدّ من أخطر كتبه:

«وإني لأرجو اليوم ما رجوته أمس أن يحدث هذا الكتاب إصلاحاً وخيراً، فإن وفّق إلى عناية المسلمين به، وإقبالهم عليه فذلك من فضل ربي وذلك أرجى ما أرجوه من عملي. إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلته وإليه أُنيب»[٢٥].

ولا يكتفي عبد الحسين شرف الدين بالتعلق بتراث الإصلاح، بل إنه يستشهد بإحدى آيات القرآن[٢٦] المشهورة لدى دعاة الاصلاح؛ وكانت هذه الآية منذ سنة ١٨٨٤ موضوع افتتاحية في مجلة العروة الوثقى في باريس، وكان يشرف عليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٢٧].

وفي موازاة مفهومي التجديد والإصلاح أنتجت الشريعة مفهوم البدعة، وهو عند العامليين، وعند الشيعة على وجه العموم، نفسه عند السنة، إلا أن دعاة الإصلاح عندهم لم يستعملوه بمقدار ما استعمله دعاة الإصلاح في الأوساط السنية.

---

٢٢ . مجلة **العرفان**، المجلد الأول ص٢٩٦-٢٩٩.

٢٣ . Ali Merad, «Iṣlāḥ», **EI2/IV/150**

٢٤ . نذكّر هنا بالفرق الذي أقمناه في هذا الكتاب بين رجال الدين، أي العلماء، وكانت لهم مراكز دينية، وبين الأدباء، ولم تكن لهم مراكز دينية على الرغم من أنهم تلقوا العلوم التقليدية نفسها. انظر: الفصل الثاني، باب الأدباء.

٢٥ . عبد الحسين شرف الدين، **المراجعات**، دار ومطبعة الرسول الأكرم، بيروت ١٩٩١ ص٧٨. والطبعة الأولى ١٩٣٦.

٢٦ . إشارة إلى الآية: «إنْ أُريدُ إلا الإصلاحَ ما استطعتُ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أُنيب»: **سورة هود**، الآية ٨٨.

٢٧ . في افتتاحية العدد ١٧ بتاريخ ٢٥/ ٩/ ١٨٨٤. أنظر: Ali Merad, **Le réformisme musulman en Algérie**, p. 292، ويستشهد دعاة الإصلاح بآيات أخرى، ومنها: «إنّ اللهَ لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيروا ما بأنفسهم»، **سورة الرعد**، الآية ١١.

ولا يسعنا، في نهاية المطاف، أن ننسى ما استعاره رجال الدين من مفردات مأخوذة من المعجم غير الديني، وهو أمر في تزايد مستمر[٢٨]. فقد شاع لدى رجال الدين الشيعة لفظ يدخل في حقل معنى التجديد، وهو «الاختراع»، ويستعمل في التشيع المعاصر للدلالة على أن عالماً قد قام، في أثناء ممارسته الاجتهاد، بعمل خلاق في العلوم الإسلامية أو في طريقة تعليمها. وعلى ما يبدو فإن استعمال هذا اللفظ متأخر جداً، ووثيق الارتباط بحلقة المجتهدين في النجف، إذ كان من المنتظر من كبار العلماء بينهم، أن يتميزوا بطبع العلوم الدينية بطابعهم الشخصي.

كان دعاة الإصلاح من رجال الدين والأدباء العامليين يستعملون، في بداية القرن العشرين، ألفاظاً غريبة على المصطلح الديني، تنتمي إلى معجم الداعين إلى الدفاع عن الأفكار نفسها، في مصر أو في سوريا. وكانت كلمة الإصلاح نفسها غالباً ما يستعملها الأدباء العامليون راجعين فيها إلى حركة الإصلاح التي نشأت إثر الدستور العثماني سنة ١٩٠٨، ولم تكن دينية. وكذلك فإن كلمة «العلم» عندهم لم تعد تحمل الدلالة الدينية التقليدية المختصة بالمعارف الدينية، بل أصبحت تدل على المعرفة عامة. وكانوا يذكرون «النور» أو «التنوير» في مقابل الظلم. وقد بدأوا باستعمال لفظة «الارتقاء» و«الترقي» للدلالة على التقدم، وهما توحيان بالارتفاع والتراكم، ثم اعتُمدت لفظة «التقدم» التي تدل على السبق، وكأن الأمر قد اعتبر في الحالة الأولى تراكم التجربة - قديمها وحديثها - وفي الحالة الثانية سباقا نحو هدف ينبغي الوصول إليه. ويؤدي التقدم عندهم إلى المدنية أو العصرية. وقد استعمل هذه المفردات العلماء الذين انخرطوا في حركة الإصلاح؛ أما الباقون فقد كانوا يوصفون بأنهم من المحافظين أو من الجامدين وهي صفة أكثر انتقاصاً للقدر من سابقتها.

الإصلاح بما هو مفهوم تحليلي

يؤخذ لفظ الإصلاح (Réforme) هنا بمعناه الأبسط والأعم، المعنى الذي يورده معجم اللغة الفرنسية « الروبير الوسيط» (Le Petit Robert) وهو: «تحسين يتعلق بالمجال الأخلاقي أو الاجتماعي»؛ أما حركة الإصلاح فهي العقيدة التي يؤمن بها مناصرو الإصلاح. ولذلك فإن الفرق قائم بين الإصلاح والتجديد باعتبار أن التجديد لا يتضمن في دلالته حركة تتجه نحو المجتمع بل إعادة صياغة للعقيدة برمتها. ويطابق هذا الموقف موقف رجال الدين المسلمين من التجديد وتعريفهم له [٢٩]. أما في إطار معالجة موضوعنا فان هذا الموقف يمكّن من التمييز بين ظاهرتين:

---

٢٨ . من المفيد دراسة المعجم العربي المتعلق بمفهومي التجديد والتغيير، دراسة منهجية على غرار دراسة Bernard Lewis: **Le langage politique de l'islam**, Gallimard, Paris, 1988

٢٩ . يرى محمد حسن الأمين أن الفرق بين المجدّد والمصلح يكون في أن عمل الأول يقع في إطار البحث في العلوم الدينية والإتيان بالجديد فيها، وأما عمل الثاني فيكون في إعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الإسلام من أجل مجتمعه. من مقابلة معه في صيدا في ٢١/ ٥/ ١٩٩٣.

التجديد الذي طرأعلى أصول الفقه ابتداء بأعمال مرتضى الأنصاري في نهاية القرن التاسع عشر؛ وحركة الإصلاح التي ظهرت بعد ذلك بقليل في جبل عامل، والتي تشكل مركز هذه الدراسة.

إن ما يذكي تساؤلاتنا الآتية هو طبعاً حركة الإصلاح بما هي ظاهرة تاريخية، أكثر من العقيدة التي يستند إليها العلماء المسلمون ويدعون إليها. ولا بأس بمقارنة هذه الحركة بحركة الإصلاح التي قامت في المسيحية في أوروبا في القرن السادس عشر، باعتبار أنها كانت تهدف، من جهة إلى العودة بالدين إلى صورته البدائية، ومن جهة أخرى إلى المواءمة بين النصوص الدينية وبين مقتضيات العقل. على أن حركة الإصلاح هذه قد أحدثت شرخاً جذرياً في الديانة المسيحية ظهرت منه الكنيسة البروتستانتية، وليس هذا هو الحال في الإسلام.

وقد يكفي أن نتابع العناوين في لائحة المراجع حول موضوعنا حتى ندرك أن العرف لدى المستشرقين الفرنسيين يقول باستعمال لفظة réformisme (أي حركة الإصلاح)، أما العرف لدى المستشرقين الناطقين بالإنكليزية أو الألمانية فهو استعمال لفظة modernisme (حركة الحداثة أو المعاصرَة)[٣٠]. على أنه من الواضح أن الفريقين يشير ان إلى الظاهرة نفسها، وهي ظاهرة تلجأ إلى الإصلاح والتحديث معاً فيما يتعلق بأمور الدين. فالفرنسيون، على ما يبدو، يرجحون كفّة العودة إلى نصوص الدين في صورته الأصلية. أما الناطقون بالإنكليزية أو بالألمانية فيركزون على التصادم بين الدين والعلوم الحديثة وتقنياتها، متجنبين بذلك الخلط بين موضوع دراساتهم وحركات إصلاحية أخرى متقدمة في تاريخ الإسلام، كحركة ابن تيمية (ت - ١٣٢٨)، أو حركة الوهابيين التي لا صلة لها بالحداثة[٣١]. ونعتمد في هذا الكتاب تقاليد المدرسة الفرنسية التي بقيت أمينة على معنى لفظة «الإصلاح» العربية، ولم ترفض لفظة «الحداثة» وهي تنطبق في كثير من الأحوال على الاتجاه السائد لدى رجال الدين العامليين.

ونذكر في الختام، أن الدراسة المتعلقة بتلازم عبارتي: العودة إلى الأصول/ الحداثة، تهدف إلى تحسين المعرفة بتاريخ الإسلام المعاصر، كذلك فإنها تبيّن التنازع الذي ما انفك إلى اليوم، يحدث ردود الفعل والنقاشات في صلب المجتمع الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك، تساهم هذه الدراسة في تعميق البحث في التيارات الفكرية الحالية. فإن المسألة لدى المسلمين، تبقى في إيجاد توازن - أو في رفض هذا التوازن لدى بعضهم - بين حداثة مستوردة من الغرب، أو مفروضة من قبله، وبين رؤية للعالم تستقي أمثلتها من العصر الذهبي العربي في القرن السابع الميلادي. والحق أن كل نتاج دعاة الإصلاح يتخذ وجهة البحث عن هذا التناغم القادر على التخفيف من الشعور بسوء الحال الذي أصاب المجتمعات الإسلامية منذ بداية انهيار الأمبراطورية العثمانية، وذلك باللجوء إلى تحرك

٣٠. نذكر هنا دافيد كومينس (David Commins) باعتباره شذّ عن القاعدة في أعماله حول علماء دمشق فاستعمل الإصلاح والمصلح (Reform, Reformist). أنظر العناوين في لائحة المراجع.

٣١. أخص بالشكر البروفسور «ورنر إيند» لتوضيحه أفكاري حول هذه المسألة بعرضه وجهة نظره فيها.

مزدوج: أخذ ما يمكن أن يضع المسلمين على سكة التقدم من أوروبا من غير أن يؤدي إلى إفسادهم، واستقاء القيم الأخلاقية من مناهل الإسلام، وهي قيم يحتاجونها للدفاع عن أنفسهم في مواجهة الأفكار الفاسدة التي انتهجتها أوروبا نفسها.

I-٢. نظرة على حركة الإصلاح السنية (في القرنين التاسع عشر والعشرين)[٣٢]

لا بأس من التذكير في أول هذا العرض المقتضب، أنه قام، قبل القرن التاسع عشر بكثير، مفكرون من دعاة الإصلاح، كالغزالي (ت - ١١١١) وابن تيمية، كانوا أعلاماً في تاريخ الإسلام، وأثروا فيمن جاء بعدهم من العلماء. إلا أن عملهم بقي مقتصراً عليهم، فلم يتركوا خلفهم حلقات من الأتباع قابلة لإنشاء حركة فكرية كثيفة ومنظمة. وكان لا بد من الانتظار إلى القرن الثامن عشر حتى نرى قيام حركة إصلاح إسلامية من النمط الحديث في آسيا الوسطى. وقامت في الحقبة نفسها حركات إصلاح كثيفة انتشرت في شبه القارة الهندية وفي الجزيرة العربية: وهي حركات ذات طابع صارم في أساسها، ترد على مغالاة الصوفية، باسم الدفاع عن الشريعة[٣٣]. وأمّا ما يثير اهتمامنا بصورة خاصة هنا، فهو الحركة الوهابية، وذلك لأمرين: الأول أنها حققت نجاحاً في العالم العربي وتركت أثراً في الحركات اللاحقة بها، والثاني أن أتباعها كانوا يناهضون الشيعة أكان ذلك على الصعيد العسكري[٣٤] أم على صعيد الصراع العَقَدي.

وتأخذ هذه الحركة اسمها من مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢)، وهو حنبلي تأثر بأفكار ابن تيمية وكان مقتنعاً بأن المسلمين قد أُصيبوا بانحطاط أخلاقي وبضعف سياسي على

٣٢. إن حركة الإصلاح الإسلامية الحديثة في الأوساط السنية نالت حظاً وافراً من الدراسة. ولكي نعطي القارئ فكرة مقتضبة حول الموضوع فإننا نحيله الى المراجع الآتية: Charles C. Adams, Islam **and Modernism in Egypt**, Oxford University Press, Londres, 1933 ; Malcom H. Kerr, **Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā**, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1966 ; Hamilton A.R. Gibb, **Les tendances modernes de l'islam**, Maisonneuve, Paris, 1949; Albert Hourani, La pensée arabe et l'Occident, Naufal, Paris, 1991 ; Ali Merad, **Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940**, de 1925 à 1940, Mouton, Paris-La Haye, 1967. أنظر أيضاً مقالي «هنري لاوست»: «Le réformisme orthodoxe des “Salafiya” et les caractères généraux de son orientation actuelle», **REI**, 6/2 (1932), p. 175-224, et «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», **Orient**, 10 (2e trimestre 1959), p. 81-107.

٣٣. أنظر مقدمة «مارك غابوريو» لكتاب Nicole Grandin et Marc Gaborieau (dir.), **Arguments**, Paris, 1997, p. 4-5، وما فيه من مراجع حول آسيا الوسطى والهند؛ وأما حول الجزيرة العربية فانظر: Fazlur Rahman, «Revival and Reform in Islam», in **The Cambridge History of Islam**, vol. II, Cambridge University Press, 1970, p. 637 sq.

٣٤. قام الوهابيون بغزو العراق عدة مرات في أوائل القرن التاسع عشر، وحاصروا النجف عدة مرات، وقد نهبوا كربلاء سنة ١٨٠٢. أنظر Yitzhak Nakash, **The Shi‘is of Iraq**, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 28-29.

حد سواء. وكان إحياء الإسلام عنده يتم بالعودة إلى القرآن والسنّة، والعودة إلى أخلاق السلف الصالح وتقاهم[٣٥]، ورفض كل ما كان قد أُضيف على مدى العصور إلى المعتقدات والعبادات الأصلية، ومكافحة الخرافات والممارسات الصوفية وتقديس الأشخاص، وقد وصفه بالشرك، وأفتى بترك تقليد المجتهدين ودعا إلى الجهاد، حتى يعيد إلى الإسلام مجده الغابر. وهكذا أسس بمساعدة شيوخ القبائل في وسط شبه الجزيرة العربية من بني سعود، دولة صغيرة ما فتئت تتوسع، عبر انتصارات وهزائم، حتى فرضت نفسها سنة ١٩٢٦ باعتبارها الدولة العربية الوحيدة المستقلة[٣٦].

وقام تيار إصلاحي ذو لون حديث بعد الحركة الوهابية بفترة طويلة أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد سبق ولادته فترة من المخاض ظهر فيها مفكرون مسلمون أمثال عبد الرحمن الجبرتي (ت – ١٨٢٥) ورفاعة الطهطاوي (ت – ١٨٧٣)، وحسين المرصفي (ت – ١٨٩٠)، وعبدالله النديم (ت – ١٨٩٦)، وغيرهم ممن كانوا قد أرسوا دعائم هذا التيار، ولاسيما في مصر. وكانت روح التنوير تحيط بحملة بونابرت الذي أرسى سفنه في الإسكندرية عام ١٧٩٨. ثم ما لبث أن أنار الطلاب الذين أرسلهم نائب الملك محمد علي في بعثة دراسية إلى فرنسا.

وقد أحدث حب الإطلاع والنهم إلى الحداثة لدى النخب العربية حركة في ترجمة النصوص أثرت في الجيل الجديد من الكتاب فكانوا رواداً لما سُمّي بالنهضة. وقد ولّد اللقاء بالأفكار والتقنيات الجديدة، بالإضافة إلى الضغط الذي كانت أوروبا تمارسه على الأمبراطورية العثمانية، صدمة ثقافية واقتصادية وسياسية في صلب المجتمع المسلم، اضطرته إلى إيجاد وسائل الدفاع والحلول لمواجهة هذه الصدمة. فانبرى جيل أول من المفكرين للتصدي لهذه المهمة[٣٧]، ثم تلاه جيل آخر كان منه رواد الإصلاح الصريح.

---

٣٥. السلف الصالح هم أصحاب النبي والتابعون وتابعو التابعين. أنظر **EI2/IV/148** ,«Iṣlāḥ»

٣٦. فيما يتعلق بابن عبد الوهاب، أنظر: Henri Laoust, **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya**, Le Caire, IFAO, 1939, p. 506-540، و «La profession de foi wahhābite», p. 615-630 ; Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, passim et, surtout, p. 38-39

٣٧. يمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى أعمال «جيلبير دولانو» Gilbert Delanoue, **Moralistes et politiques musulmans**, 2 vol.; «L'épître des "huit mots" du cheikh Ḥusayn al-Marṣafī», **Annales islamologiques**, V (1963), p. 1-29 ; «'Abd Allāh Nadīm (1845-1896). Les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien», **BEO**, XVII (1961-1962), p. 75-120; «'Abd al-Raḥmān al-Jabartī (1754-1825), un historien égyptien entre deux mondes», in **Les Africains**, sous la direction de Charles-André Julien, éd. Jeune Afrique, Paris, 1978, p. 120-149. Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, chapitre IV

من الملغز جمال الدين إلى الإخوان المسلمين

كان جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٨) شخصية كثيرة الغموض. فقد عُرف بأنه أفغاني، على أنه كان إيراني الأصل – أي شيعياً – وقد أمضى حياته هائماً متقلباً، وكانت صلاته بالمسؤولين السياسيين مضطربة. وعلى الرغم من ذلك فقد تميز في الأوساط الأدبية السنية[٣٨] أكان ذلك في دعوته إلى وحدة المسلمين أم في عمله على إثبات العقيدة[٣٩] وفي التدريس. ولئن أقلق المسؤولين بشخصيته ذات الطبيعة الغامضة، فإنه حيّر أتباعه بزخم مناظراته وتأثير خطاباته. وقد انتشر أثره بواسطة هؤلاء الأتباع، ولاسيما محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥)، وهو الذي أصبح مفتي مصر الأكبر. وقد أسسا معا، في باريس سنة ١٨٨٤، **مجلة العروة الوثقى**، وحاولا فيها أن «يحددا موقع» المسلمين، بحسب تعبير علي مراد، وأسباب تراجعهم[٤٠]. وقد استقطب موضوع التأمل هذا دعاة الإصلاح مدة طويلة من الزمن. وقد عنون شكيب أرسلان في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين أحد منشوراته بهذا العنوان: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟».

ولئن كان في الإمكان وصف جمال الدين بالثوري[٤١]، فإن تلميذه محمد عبده كان رائد الإصلاح العقلاني المعتدل الليبرالي. إلا أنه لم يسلم مع ذلك من عوائق المحافظين ولاسيما حين انبرى لإصلاح الأزهر[٤٢]. وقد قام في بلاد الشام، من معاصري عبده ولو أنه أقل شهرة منه، الحلبي عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤–١٩٠٢)[٤٣]، فعالج في كتاباته افكاراً جريئة في الإصلاح. ومن مؤلفاته: **أمّ القرى**، وهو وصف لمؤتمر افتراضي يجتمع فيه كبار علماء المسلمين في مكة؛ **وتاريخ الاستبداد**، وهو مبحث ينتقد فيه الحكم الاستبدادي ويدعو إلى إنشاء الدستور. وقد نشر

---

٣٨. سوف نبحث في أثر جمال الدين «الأسد آبادي» في أوساط رجال الدين الشيعة لاحقاً.

٣٩. والحق أن آثار جمال الدين المكتوبة قليلة. أنظر لائحة بمؤلفاته: Nikki Keddie, **Sayyid Jamāl al-Dīn "al-Afghānī"**. A Political Biography, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1972, p. 452-454. للمؤلف نفسه **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl al-Dîn "al-Afghânî"**, University of California Press, Los Angeles, 1968. كما أن له لائحة أخرى أقامها ألبير قدسي زاده **Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī. An Annotated Bibliography,** E.J. Brill, Leiden, 1970

٤٠. «Iṣlāḥ», **EI2/IV/149**

٤١. حسبما يقول «هنري لاوست» في: «Le réformisme orthodoxe des "Salafiyya"», p. 185

٤٢. أنظر المقالة التي توجز تاريخ المؤسسة المصرية: Pierre-Jean Luizard, «Al-Azhar, Institution sunnite réformée», in **Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962),** dir. Alain Roussillon, CEDEJ, Le Caire, 1995, p. 519-546 نذكر هنا أن سيرة محمد عبده قد جمعها تلميذه رشيد رضا ونشرها في: **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، جزآن، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣١م.

٤٣. حول حياة الكواكبي ومؤلفاته أنظر: Norbert Tapiero, **Les idées réformistes d'al-Kawâkibî (1849-1902). Contribution à l'étude de l'islam moderne**, Les éditions arabes, Paris, 1956; Mustapha Alameddin, «La pensée réformiste musulmane en Egypte, en Syrie et au Liban (1883-1935)» (Thèse d'État, Paris IV, 1978, dir. Roger Arnaldez, p. 252 sq.

هذين الكتابين في مصر، وكان الكواكبي قد التجأ إليها في أواخر حياته. وقد ترجم الكتاب الثاني إلى الفارسية عام ١٩٠٧، ولا بد أنه كان مصدر إيحاء لمحمد حسين النائني (ت -١٩٣٦) حينما ألّف: **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، لكي يدعم الحركة الدستورية الإيرانية(٤٤)، وفي ذلك تقريب بين الكواكبي ودعاة الإصلاح الشيعة. على أن الشيعة يعتبرونه واحداً منهم - وكذلك الأفغاني الأسد آبادي. فهذا آغا بزرك الطهراني قد ضمّن اسمه كتابه في الرجال، وزاده حسن الأمين على مستدركات أعيان الشيعة(٤٥). ومع أن الكواكبي في كتاباته كان يدعو إلى وحدة العرب والإسلام، إلا أننا لا نرى فيها إشارة تدل على تعاطفه الخاص مع الشيعة، أو على أنه كان يعدّ نفسه منهم.

وفي دمشق كرّس طاهر الجزائري (١٨٥٢-١٩١٩) نفسه لإصلاح النظام التربوي، وذلك بتشجيع من مدحت باشا. وقد أوصل أفكاره التحديثية إلى جماعة من رجال الدين والأدباء كانوا يدورون في فلكه وهم الجيل الأول من السلفيين في دمشق(٤٦)، والدعاة العتيدون للإصلاح وللقومية العربية. وكان من تلامذته جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤) ذو الموقع الخاص في دراستنا نظراً لما كان له من صلات بالعامليين وغيرهم من رجال الدين الشيعة قائمة على تبادل وجهات النظر في إطار حركة التقريب بين المذاهب الإسلامية، بالإضافة إلى ما كان له من أثر إصلاحي في مواجهة التقليد.

وبالعودة إلى مصر في الختام، فإن تلميذاً آخر لمحمد عبده كانت له صلات بالعلماء الشيعة في جبل عامل؛ وهو رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، كان من دعاة الإصلاح الديني، إلاّ أنه كان محافظاً بعض الشيء من حيث الاجتماع. وقد تأثّر بابن تيمية وكان مؤيداً للوهابيين(٤٧). وقد وصلت به

---

٤٤. وسّع هذه الفكرة «پيار-جان لويزار» وقد استقاها من طروحات عبد الهادي حائري في: Abdul-Hadi Hairi **Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A study in the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics**. Cf. **La formation de l'Irak contemporain**, p. 297

٤٥. أنظر: **مستدركات أعيان الشيعة** المجلد الثالث ص١٢٢-١٣١ والمجلد الرابع ص١١٥-١١٧. وتقوم هذه النسبة على أساس ما يعرف من تاريخ آل الكواكبي. أنظر حول هذا الموضوع أعمال «ماركو سلاتي» وفيها إثبات واضح بأن جدّ الكواكبي كان ذا صلة رحم بالشاه الصفوي إسماعيل، وقد استقر في حلب. أنظر **Ascesa e caduta di una famiglia di ašrāf sciiti di Aleppo : I Zuhrāwī o Zuhrā-Zāda (1600-1700)**, p. 61; أنظر أيضاً اللوحة في الصفحة ١٤٨. على أن الأصل الشيعي البعيد لا يثبت أن الكواكبي نفسه كان شيعياً يمارس مبدأ التقية.

٤٦. تدعو السلفية إلى العودة إلى صفاء الإسلام في بداياته في زمن السلف الصالح. وكان معظم دعاة الإصلاح السني في هذا القرن ينتمون إلى هذه الحركة. حول الحركة الإصلاحية في دمشق أنظر Werner Ende, «Salafiyya», **EI2**/VIII/931-940. David Commins, **Islamic Reform. Political and Social Change in Late Ottoman Syria**, Oxford University Press, New York-Oxford, 1990; «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914», **IJMES**, 18 (1986), p. 405-425; «Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus», **SI**, 78 (1994), p. 169-180. في ما يخص طاهر الجزائري أنظر J. H. Escovitz, «He was the Muḥammad 'Abduh of Syria. A Study of Ṭāhir al-Ğazā'irī and his influence», **IJMES**, 18 (1886), p. 293-310

٤٧. ابتدأ رشيد رضا دفاعه عن الوهابيين منذ ١٩٢٠-١٩٢٤ أي بعد أن اتخذ آل سعود بقيادة الملك عبد العزيز بن سعود مساراً جديداً. أنظر Werner Ende, «Rashīd Riḍā», **EI2**/VIII/461-463

الحركة الإصلاحية إلى مرحلة النضج. وقد بقي رشيد رضا ينطق باسم السلفية إلى آخر أيامه، وكانت مجلة **المنار**، التي كان قد أسسها سنة ١٨٩٨، منبر هذه الحركة. وقد نشأت بعد وفاته تيارات سلفية أخرى فحملت عنه الراية، ومنها حركة الإخوان المسلمين، وكان قد أسسها حسن البنا سنة ١٩٢٨. وقد طوّر الإخوان برنامجاً واسعاً ذا طابع اجتماعي سياسي بدأ تنفيذه بفضل تنظيم صلب وقاعدة من المجاهدين الفاعلين. ومع أن الإخوان المسلمين يرتكزون على بعض الأفكار التي سبقهم إليها دعاة الإصلاح، فإنهم قد فتحوا السبيل إلى طريقة أخرى في الدفاع عن الإسلام، أكثر التزاماً بالقضايا السياسية من غيرها، وغالباً ما كانت معارضة للدول(٤٨).

العقيدة الإصلاحية

لا بأس بالتذكير هنا بالتساؤل الذي كان يشغل دعاة الإصلاح: «ما الذي أوصلنا إلى هذه الحال؟». فقد كانوا يروْن أن عليهم تحديد الأمراض التي تصيب المجتمع المسلم وأن يبحثوا عن أسبابها لكي يتوصلوا، في مرحلة ثانية، إلى معالجتها. ولئن حدّدوا أن أوروبا تشكل أحد الأخطار الأساسية التي تهدد الإسلام، فإنهم لم يكونوا أقل انتباهاً لما يأتيه كذلك من خطر من مجتمعاتهم نفسها، فانطلقوا بلا هوادة ينتقدون بالتفصيل المجتمع المسلم حتى أنهم وصفوه بالانحطاط والبلادة والفساد؛ فهو إذن ضعيف وغير قادر على الدفاع عن نفسه أمام الاعتداءات الأوروبية. فكان لا بد من إعادة بنائه، إن صح القول، لكي يصبح قوياً ويرتكز في الوقت نفسه على دعائم الإسلام وهي التوحيد والقرآن والسنّة.

وقام دعاة الإصلاح، باسم التوحيد، بمحاربة تقديس الأشخاص والخرافات وغيرها من شعائر الصوفية، وكانوا يعتبرونها بدعاً، وعادوا إلى عبادة الله ببساطتها وتجردها كما دعا إليها النبي. كذلك وقفوا في وجه ما دخل الإسلام من التقاليد غير الإسلامية عبر العصور. أما ما يمكن أخذه من العلم والتكنولوجيا الأوروبية المعاصرة، فلا بد من غربلته وأخذ ما يمكن أن يُعاد النظر فيه وتُصحح صورته ويندرج في إطار الإسلام. وهذا يعني اللجوء إلى حركة مستمرة من الأخذ والرد تعيد تأويل الأفكار الحديثة بهدف دمجها في الإسلام، وتعرض، في المقابل المفاهيم الإسلامية على ضوء الأفكار والمكتشفات الجديدة.

---

٤٨. فيما يتعلق بالإخوان المسلمين وبتطورات الإسلام السياسي المتأخرة أنظر: Gilles Kepel, **Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine**, La Découverte, Paris, 1984, 248 p. أما في ما يتعلق بحركة الإصلاح في المغرب فإننا نرجع إلى أطروحة علي مراد Ali Merad, **Le réformisme musulman en Algérie**؛ كذلك إلى مقالته الشاملة في دائرة المعارف الإسلامية.

أما فكرة القوة الثانية لدى دعاة الإصلاح فكانت وحدة المسلمين. فعندهم أن الإسلام كان واحداً وكاملاً في زمن النبي والسلف الصالح، قبل أن تفرق النزاعات والانقسامات الجماعة. فباتت العودة إلى الدين الحنيف وإلى أخلاقه وسيلة لإحياء الروح التي كانت تسود في المدينة الفاضلة. وهكذا كانت إعادة فتح باب الاجتهاد الطريق إلى ردم الفروق بين المذاهب الفقهية، وذلك بأن لا يعتمد في أصول الشرع غير القرآن والسنّة، وبتوسيع الحوار ليشمل المذاهب الإسلامية. أضف إلى ذلك أن السنّة نفسها وضعت في الميزان: فلا يُركن إلاّ إلى الأحاديث الصحيحة التي لا يرقى إليها الشك. ممّا رجّح كفة القرآن على السنّة، من جهة، وجعل تفسيره يقوم على ضوء الحاجة المستجدة في فهم العالم[٤٩].

عرّف رشيد رضا، منذ سنة ١٨٩٨، مذهب دعاة الإصلاح على أنه توحيد مثلث للعقيدة والشرع والأخلاق[٥٠]. وكان موقفهم بسيطاً نسبياً، وقد اختصروه في بعض الأعمال الأساسية مثل رسالة التوحيد لمحمد عبده أو تفسير المنار[٥١]، أو في مقالات في الصحافة. إلا أن اهتمامهم الزائد بالرجوع إلى النصوص التأسيسية وفهمها، منعهم من إقامة نظرية منهجية في الموضوع. وكان الهمّ الأول إحياء مكارم الأخلاق وتعليم المسلمين والمسلمات وتزويدهم ببعض الأفكار العصرية من دون أن يصلوا إلى متاهات العلمانية. لأن دعاة الإصلاح من رجال الدين، وإن أقرّوا بتبني التقنية الأوروبية، فقد رفضوا النسق الفكري الذي ولّد هذه التقنية، مع العلم أن الأمرين في الواقع متكافلان. كذلك فقد وسع رجال الدين بطريقة عملية، مجال إرشادهم وحقل عملهم إلى مواضع لا تدخل في نطاق سلطتهم المباشرة، وذلك لأنهم أرادوا أن يحسنوا جميع مؤسسات المجتمع. ولذلك فقد نادوا بالعقلانية في الإدارة العامة وبتحديث العربية الفصحى.

وكان دعاة الإصلاح الأوَل مقربين من حركات القومية العربية، إذ إن المحرضين عليها كانوا قد درسوا معهم في المدارس نفسها ودعوا مثلهم إلى الوحدة العربية. وكذلك فإن دعاة الإصلاح كانوا من دعاة الوحدة الإسلامية التي تهدف إلى جمع المسلمين تحت راية واحدة لكي يؤلفوا جبهة موحدة. إلا أن «حركات الإصلاح يخف وهجها بتطورها» كما قال «هنري لاووست» سنة ١٩٣٢[٥٢]، وفي رأيه تحولت هذه الحركات تدريجياً إلى أن أصبحت محافظة. «فأدبياتها الحالية أقرب إلى الدفاع عن الإسلام وتسويغه [منها إلى الإصلاح]»، هذا ما يؤكده في موضع لاحق.

---

٤٩. لهذا فقد شجع رشيد رضا أستاذه على القيام بتفسير للقرآن ونشره في المنار مرفقاً بتعليقاته. أنظر: Jacques Jomier, Le **commentaire coranique du Manâr**, Maisonneuve, Paris, 1954

٥٠. Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des "Salafiyya"», p. 190

٥١. أقام محمد عبده دورساً في تفسير القرآن، حرّرها رشيد رضا وزاد عليها إضافات غالباً ما كانت أطول من الأصل وأدق منه، وحرص أن يميزها عن نص استاذه ونشر النصين في مجلته المنار ثم في كتاب من اثني عشر مجلداً بعنوان **تفسير المنار**.

٥٢. المرجع السابق، ص١٨٥.

وذلك أن التوازن بين الإسلام والفكر المعاصر قد حل محله موقف الانكفاء على الذات الذي امتزج بالمفهوم السياسي للإسلام ولاسيما بقدوم الإخوان المسلمين ابتداءً بسنة ١٩٢٨.

II- حركة الإصلاح الشيعي وظروف نشوئها

II - ١. النهضة العلمية

كان الكُتّاب الشيعة يشيرون بهذه العبارة إلى ما كان يجري من فوران في أوساط المجتهدين وطلاب العلوم الدينية في مدن العراق المقدسة، ولاسيما في النجف، قبيل القرن العشرين. فبفضل ما قام من حركات التجديد في العقيدة التي حققها بعض العلماء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عرفت علوم أصول الفقه والفقه نهضة تتصل بمحتواها وبطريقة تدريسها على السواء. وقد وافق ذلك فترة تأسيس المرجعية والبدء بالعمل فيها. وقد شكل ذلك كله إطاراً فكرياً جديداً لدى علماء الشيعة وحقلاً جديداً للعمل سمح لهم، بعد ذلك، بتوسيع دورهم في المجتمع، ولاسيما في إنشاء موقف سياسي والدفاع عنه. ولا بد لنا، في فهم هذه الظاهرة، من أن نستعيد بعض المراحل التاريخية التي تتعلق بنشوء المذهب الإمامي إذ لا مجال لاستعادتها جميعاً.

فقد كانت السلطة، بحسب المذهب الشيعي، في أيدي الأئمة الإثني عشر المعصومين في حياتهم. ذلك أنّ المفسرين يختلفون بين سنة وشيعة في تفسير الآية: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (سورة النساء – الآية ٥٩). فالسنة يفسرون «أولي الأمر» بأنهم الخلفاء والملوك، والشيعة يقولون بأن «أولي الأمر» هم الأئمة[٥٣]. فقد كان الأئمة، ناقلو سنة النبي، على غراره، يعدون مرشدي الأمة والقيمين على السلطتين الدينية والدنيوية. ولذلك فإن الخلفاء والملوك الذين جاؤوا من بعدهم، كانوا يُعدّون جائرين[٥٤].

بعد غيبة الإمام الثاني عشر محمد المهدي بقي المؤمنون يستشيرون أربعة وكلاء له ينقلون آراءه من سنة ٨٧٤ إلى ٩٤١. ثم أنهى محمد المهدي هذه الغيبة الصغرى إذ قال لوكيله الرابع أن لا يعين أحداً يخلفه بعد موته لأن الغيبة الكبرى قد حانت[٥٥]. ومنذ ذلك الحين، وبانتظار عودة المهدي لكي يقيم الدين، فإن جماعة المؤمنين قد أصبحت بلا مرشد، أكان ذلك على صعيد المسائل الروحية أم المسائل الزمنية، وذلك لأن كل سلطة، ما خلا سلطة الإمام، باطلة وجائرة[٥٦]. وتظهر

---

٥٣. مذكور في Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 192

٥٤. في المراجع الشيعية يوصف حكم الأمراء بأنه «جائر» أي منحرف عن السبيل القويم؛ ثم اتخذ معنى المستبد والطاغية والباغي والظالم.

٥٥. حديث يذكره الطوسي في كتاب **الغيبة** ويستشهد به جوزيف إليشا Joseph Eliash, «Misconceptions Regarding the Judicial Status of Iranian 'ulamā'», **IJMES**, 10/1 (1979), p. 23

هذه المسألة المتعلقة بالعقيدة بصورة واضحة في الحديثين الآتيين: يقوم المهدي في آخر الزمان ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن مُلِئت جوراً وظلماً؛ وكل راية تُرفع قبل ظهور القائم تكون للطاغوت[٥٧].

وكان بقاء الجماعة بلا إمام يزداد صعوبة بمرور الوقت. على أن السؤال المركزي كان باقياً بلا جواب: لمن تُدفع الصدقات؟ من يؤم الصلاة يوم الجمعة؟ من يدعو إلى الجهاد؟ من يملك حق القضاء في غياب الإمام؟ وقد أعاد العلماء صياغة العقيدة شيئاً فشيئاً محاولين الإجابة عن هذه الأسئلة وإيجاد الوسيلة لاتخاذ سلطة الإمام وامتيازاته لأنفسهم، وذلك بالعمل باسمه[٥٨]. وقد تمّت بذلك عملية عقلنة العقيدة، لا بل أدلجتها، على مراحل متصلة، بواسطة إدخال مفاهيم مركزية متعددة انتهت بالوصول إلى مذهب الخميني القائل «بولاية الفقيه»[٥٩].

---

٥٦. ليس في الإمكان القيام بعرض لتكوين المذهب الإمامي ولمحتواه في هذا الكتاب، لذلك فإننا نحيل إلى: Etan Kohlberg, «From Imâmiyya to Ithnâ 'ashariyya'», BSOAS, 39, 1976 ; E. Kohlberg, «Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism», in **Le retour aux écritures**, éd. Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec, Peeters, Louvain-Paris, 1993, p. 295-312 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi, Le **guide divin**, 1992

٥٧. يستشهد بهذين الحديثين: Mohammad Ali Amir Moezzi, «Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite», **SI**, 85/1 (février 1997), p. 21, note 65

٥٨. حول تاريخ تشكل المذهب الإمامي ولا سيما في ما يتعلق بالزكاة والخمس أنظر: Abdulaziz Sachedina, «Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System», **JNES**, 39/4 (1980), p. 275-289; Norman Calder, «Zakat in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 44 (1981), p. 468-480; Calder, «Khums in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 45 (1982), p. 39-47; Wilferd Madelung, «Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj», in **Religious Schools and Sects in Medieval Islam**, Variorum Reprints, Londres, 1985, chap. XI. حول الجهاد «The development of Imami Shi'i doctrine of Jihad», **ZDMG**, CXXVI (1976), pp. 64-86 ; Ann K. S. Lambton, «A Nineteenth Century View of Jihād», SI, 32 (1970), p. 181-192. في مسألة السلطة عامة، أنظر: Wilferd Madelung, «Authority in Twelver Shiism in the absence of the Imam», in Religious Schools and Sects, chap. X, et, surtout, Abdulaziz Sachedina, The Just Ruler in Shi'ite Islam. هذا ولم يسعني الإطلاع على أطروحة «نورمان كالدر»، Norman Calder, «The Structure of authority in Imâmî Shî'î jurisprudence», University of London, School of Oriental and African Studies, 1979

٥٩. Mohammad Ali Amir-Moezzi, «Réflexion sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation», in **Les retours aux écritures**, éd. par Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec, p. 79. وكما يَظهر في عنوان هذه المقالة، فإن هذا الكاتب يقول بدخول الأيديولوجيا في ذلك، إلا أن آخرين ومنهم حسين مُدَرّس يرون فيه عقلانية. أنظر مقالته «Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: A Preliminary Survey» **SI**, LIX (1984), p. 141-158. أنظر أيضاً: Norman Calder, «Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition», **MES**, 18/1 (janv. 1982), p. 3-20. وقد كان تاريخ المذهب الإمامي موضوع أخذ وردّ، كذلك فإن الدراسات المتوفرة لا تزال غير كافية للوقوف على رؤية واضحة وشاملة في هذا الموضوع. ولا بأس بالتذكير بأنه بخلاف المذاهب السنية، التي شكلت مركز اهتمام الدراسات في تقاليد المستشرقين، فإن المذهب الشيعي، وبخاصة تاريخ هذا المذهب، لم يدرس بما فيه الكفاية: فالأعمال التي تعدّ من المراجع في هذا الموضوع يعود تاريخها إلى العقد السابع من القرن العشرين أو إلى فترة ما بعد الثورة الإيرانية – وهي ظاهرة كان لا بد من فهمها في ضوء آلية تاريخية. فأعمال «أندرو نيومن» الأخيرة حول الفترة الصفوية مثلاً، تعيد النظر في بعض الوقائع التي كانت تعتبر محسومة، وتثبت أن العمل في هذا المجال لم ينته بعد.

كان الطوسي (ت – ١٠٦٧) أول من طرح مفهوم الاختلاف. وكما أن الشافعي (ت – ٨٢٠) كان قد أنشأ نظرية الاجتهاد لكي يظهر تنوع الآراء بين الفقهاء ولكي يؤكد سلطة جماعة العلماء على المؤمنين العاديين، فإن الطوسي قد لجأ إلى مبدأ الاختلاف[٦٠]. ذلك أن أول ناقلي التراث الشيعي من أمثال القُليني (ت – ٩٤٠) وابن بابويه (ت – ٩٩١)، قد قالوا بمنع القياس؛ ثم جاء بعدهم كبار علماء الكلام الإماميين ومنهم المفيد (ت – ١٠٢٢)، والمرتضى (ت – ١٠٤٤) وتلميذهما الطوسي فأنكروا الاجتهاد لاعتبارهم إياه شكلاً من أشكال القياس أو من أشكال الرأي، وكلاهما محظوران في أحاديث الأئمة[٦١]. على أنهم كانوا يستخدمون طرائق الاجتهاد وكانوا يمارسونه في الواقع دون الإقرار بذلك علناً. وكان الطوسي باقتراحه مبدأ الاختلاف، يفتح باب الاجتهاد دون أن يصرّح باسمه[٦٢].

وقد استعيدت عملية صياغة العقيدة، بعد فترة من الركود، وذلك بفضل علماء مدرسة الحلة، فكانت أعمالهم خطوة على طريق الاجتهاد. وكان ابن ادريس (ت١٢٠١) أول من كف عن اتباع الطوسي بدفعه علم الأصول دفعة جديدة إلى الأمام. ثم جاء بعده المحقق الحلّي (ت – ١٢٧٧)، فأكّد على قبول الاجتهاد في ممارسة العلماء إلا أنه بقي على رفضه القياس المقبول لدى السنة. ثم كان العلامة الحليّ (ت ١٣٢٥) أول من استعمل لفظة مجتهد. بعد ذلك عُمِّمت النظرية ولا سيما عن طريق حسن بن زين الدين (ت – ١٦٠٢) وهو عالم عاملي صاغ الصلة بين الاجتهاد والتقليد صياغة عقدية، يستطيع الفقيه، بمقتضاها، أن يمارس الاجتهاد، أما جمهور المؤمنين فعلى كل واحد منهم أن يتبع الأحكام التي يمليها عليه الأعلم من بين الفقهاء مما يستتبع التقليد[٦٣].

وكان زين الدين العاملي، أبو حسن هذا، المعروف بالشهيد الثاني (ت – ١٥٥٧) قد وضّح مفهوماً آخر يعطي المجتهدين سلطات كامنة كثيرة تجيز لهم جمع الصدقات وتوزيع أموالها، وإدارة أموال الوقف. وهذا الأمر يتعلق بالنيابة العامة، في مقابل النيابة الخاصة، التي يصبح بمقتضاها المجتهدون نوّاباً عامّين عن الإمام الغائب، كما كان الوكلاء الأربعة، بحسب هذه النظرية، وكلاءه الخاصّين. فكان في إمكانهم أن يتصرفوا ويحكموا على هذا النحو باسم الإمام. وفيما كانت هذه النظرية تتخذ صورتها في جبل عامل، عيّن الشاه الصفوي طهماسُپ الفقيه المحقّق الكركي (ت – ١٥٣٤)[٦٤] نائباً للإمام. وهذا ما يدل على أن مذهب علماء الأصول الإماميين، القائم على علم

---

٦٠. Norman Calder, «Doubt and Prerogative: The emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād», **SI**, 70 (1989), p. 61

٦١. Robert Brunschvig, «Les uṣūl al-fiqh imâmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)», in **Le shi'isme imāmite**, éd. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, PUF, Paris, 1970, p. 203 sq

٦٢. Mohammad Ali Amir-Moezzi, «Réflexion sur une évolution du shi'isme duodécimain», p. 72-73.

٦٣. المرجع السابق ص٧٣؛ Jean Calmard, «Mudjtahid», **EI2**/VII/299-300 et «Mardja'i taḳlîd», **EI2**/VI/533

٦٤. Jean Calmard, «Mardja'i taḳlîd», **EI2**/VI/534-535

أصول الفقه وعلى الاجتهاد قد وصل في القرن السادس عشر إلى مرحلة من النضج كبيرة؛ على أن تكوينه لم يكن قد تم بعد، وقد جاء بعد ذلك علماء آخرون قاموا بتطويره.

منذ أن وضعت أولى لبنات المذهب الإمامي الشيعي، تنازع العلماء فيه تيّاران فكريان: كان الأول منهما يتجه نحو تطوير أصول الفقه وتطوير العقلانية في المذهب، وكان الثاني، بخلاف ذلك، يتجه نحو المحافظة على التقليد والتقيد بحرفية النصوص[٦٥]. وقد سمي التيار الأول لاحقاً بالتيار الأصولي والثاني بالأخباري. وقد اكتسب هذا الأخير اسمه من أن أنصاره المتطرفين كانوا لا يقبلون بغير ماله صلة بأخبار الأئمة وسنتهم، أصلاً للتشريع، وقد رفضوا أن يستندوا في ذلك حتى إلى القرآن؛ وذلك لأنهم يعتقدون بأن الأئمة المعصومين وحدهم قادرون على فهم القرآن وتفسيره.

وقد لاقى هذا التيار، بعد فترة من التراجع، اهتماماً منذ القرن السابع عشر، فأغرى بعض العلماء رغم أنهم كانوا إلى ذلك الحين من دعاة الاجتهاد. وهذا ما كان من أمر محمد أمين الأسترابادي (ت - ١٦٢٤) الذي طالما عُدّ من صانعي نهضة المذهب الأخباري[٦٦]. وعلى الرغم من أن مواقف الأصوليين والأخباريين لم تكن محسومة تماماً، فإن الخلافات الحادة بين ممثلي هذين التيارين قد احتدمت ثم ما لبثت أن تخطت الإطار العقدي لأسباب اجتماعية سياسية[٦٧].

ولقد حظي المذهب الأخباري ببعض النجاح في أواسط القرن الثامن عشر في مدن العراق المقدسة، إلا أنه ما لبث أن هزمه المذهب الأصولي وذلك بفضل محمد باقر البهبهاني (ت - ١٧٩١) الذي استطاع أن يقنع العلماء بالأخذ به أكان ذلك عن طريق الحجة أم عن طريق التهديد، لا بل العنف[٦٨]. ومع أن بعض العلماء بقوا إلى اليوم يقولون بالمذهب الأخباري، فإنهم ظلوا يشكلون أقلية هامشية؛ وانتصر المذهب الأصولي بعد انبعاثه.

---

٦٥. Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community», **IS**, 28/1 (1985), p. 36

٦٦. من الملاحظ أن الانتقال من تيار إلى آخر كان أمراً وارداً. كذلك كان بين الأخباريين أنفسهم خلافات في الرأي. أنظر Etan Kohlberg, «Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in **Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam**, ed. Levtzion, Nehemia et Voll, John O., Syracuse University Press, New York, 1987, p. 133-160; و Andrew J. Newman, «The nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's "Munyat al-Mumārisīn"», **BSOAS**, LV/1 (1992) p. 22-51; و «The conflict reassessed», **ibid**., LV/2, p. 250-261

٦٧. Etan Kohlberg, «Apects of Akhbari Thought», p. 153

٦٨. Jean Calmard, **EI2**/VI/535; Juan R. Cole, «Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered», **Iranian Studies**, 18/1 (hiver 1985), p. 18-23. للمؤلف نفسه «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in **Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution**, éd. Nikki Keddie, Yale University Press, New Haven-Londres, 1983, p. 39-40. حول هذا السجال وانتصار الأصوليين أنظر أيضاً Gianroberto Scarcia, «Intorno alle controverse tra aḫbārī e uṣūlī presso gli imāmiti di Persia», **RSO**, 33 (1958), p. 211-250

ولقد تابع صياغة العقيدة في أوائل القرن التاسع عشر أحمد النراقي (ت - ١٨٣٠) فاستعاد مبدأ الولاية وصاغه صياغة جديدة وذلك لإعطاء المجتهدين الحق بنيابة الإمام ولجعل سلطاته تتمثل بهم على وجه العموم[٦٩]. ولقد وجدت تطورات المذهب الأصولي، في الفترة نفسها، مجالاً للتطبيق العملي في موضوع الجهاد: فقد أجاز جعفر آل كاشف الغطاء (ت - ١٨١٢) لفتح علي شاه إعلان الحرب على الروس، مؤيداً بذلك حكومته[٧٠]. وختاماً، كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مطبوعاً بمرحلة حاسمة في تاريخ هذا المذهب الأصولي الدائم الحركة: وذلك بظهور المرجعية والنهضة العلمية الناتجتين عن أعمال مرتضى الأنصاري، وهو عالم وصف بأنه مجدّد.

مرتضى الأنصاري (ت ١٨٦٤) وتأسيس المرجعية

إن لم تكن لفظة المرجعية بعدُ مستعملة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ إن المراجع في هذا المجال تثبت أن ما كان مستعملاً في هذه الفترة هو لفظ «الرياسة الدينية»، فإن مفهومها كان قائماً، والمؤسسة كانت في سبيلها إلى أن تقوم. والمرجعية مشتقة من «رجع» وتعني هنا: الإحالة إلى، اتخاذ فلان مصدراً. فلقد كان على المؤمن العادي، بمقتضى المذهب الأصولي، أن يعود إلى مجتهد يكون له مرجعاً. وبعبارة أخرى فإنه مُقلِّد والثاني مقلَّد.

ولقد أحاط بعض الغموض بظهور مفهوم «مرجع التقليد»[٧١]. كذلك فإنه لم يُقرَّر من كان أول مرجع: أهو محمد حسن النجفي (ت - ١٧٨٨) أم خليفته مرتضى الأنصاري[٧٢]، وعلى ما يبدو فإن مرتضى الأنصاري هو الذي أرسى دعائم المؤسسة أكان ذلك في أعماله حول شروط قيام التقليد أم حول شروط تعيين المرجع. وقد كتب رسالة عملية في الفقه عنوانها **سيرة النجاة**، يشرح فيها للمؤمنين ما عليهم من واجبات في ممارسة شعائرهم. فلم يكن يتوجه في كتابه إلى الأوساط العلمية فحسب، كما كان الحال إلى ذلك الحين، بل إلى الجمهور الأوسع وفيه المدنيون من المتأدبين[٧٣]. وقد نشأت بذلك صلة مباشرة بين المؤمن العادي وبين مرجعه المجتهد.

---

٦٩. Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid», p. 40. وقد استعاد الخميني هذا المفهوم في صياغة نظريته في «ولاية الفقيه».

٧٠. Ann K. S. Lambton, «A Nineteenth Century View of Jihād», p. 187 sq

٧١. «Mardja'i taḳlîd», EI2/VI/536

٧٢. تثبت بعض المصادر قوائم بالعلماء المراجع فتبدأ بالفقهاء الأوائل من الشيعة ممن كانوا من أعلم رجال عصورهم. Abdul-Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran**, p. 63 sq. وأيضاً Michael Fischer, **Iran from Religious Dispute to Revolution**, Harvard University Press, Cambridge-Londres, 1980, p. 252-254. إلاّ أن هذه القوائم لا تستقيم من الناحية التاريخية لأن تأسيس المرجعية لم يتم إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

٧٣. R. Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama», p. 42; «Mardja'i taḳlîd», **EI2**/VI/537

لقد أرسى الأنصاري في **سيرة النجاة** مبدأ التقليد على أنه فرض، وحدد شروطه: فإقامة الشعائر لا تصح لدى المؤمن إلا إذا كانت مطابقة لرأي أحد المجتهدين الأحياء. وعليه أن يتبع في ذلك الأعلم، يحدده استناداً إلى رأي أحد رجال الدين أو إلى رأي مجموعة منهم. ويخضع اختيار المجتهد المقَلَّد إلى مقياس ثان أخلاقي يتعلق بالعدالة. أما طرق تقليده فثلاثة: إما أن يسمع حكماً مباشرة منه؛ أو أن يأخذه من رجل عدل سمعه من المجتهد؛ أو أن يقرأه في كتاب ألّفه المجتهد. فإن شك المقلِّد في حكم فعليه أن يأخذ بالاحتياط أي أن يلتزم بالحكم الأكثر تشددا من أحكام المجتهدين(٧٤).

وقد أتم خلفاء الأنصاري تعميم مفهوم المرجعية، ولا سيما منهم محد كاظم اليزدي (١٨٣١-١٩١٩) الذي طوّر، في رسالة له في الفقه عنوانها **العروة الوثقى**، مبدأ ضرورة تقليد الأعلم وذلك في مفهومه القائل بالأعلمية، وكان الأنصاري قد بدأ بإظهار فضل هذا المبدأ. كذلك أكد اليزدي الإلزام في التقليد(٧٥). ولقد بدأت المواصفات المطلوبة في المرجع تظهر شيئا فشيئا: فكان ينبغي له ألا يكون الأعلم وحسب، بل أن يشتهر بطول باعه في التدريس، وأن يكون رجلا ذا نسب صريح، قد بلغ سن النضوج وتمتع بالذكاء والتقى والعدل؛ إضافة إلى قدرته على تلقي الصدقات واستعمالهما في سد حاجات الطلاب في العلوم الدينية(٧٦). وهكذا تثبت نظام المرجعية بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فيما كانت تُجَهَّز المرجعية لتصبح مؤسسة(٧٧).

والحق أن تعيين مرجع التقليد كان يتم بإجماع كبار المجتهدين في المدن المقدسة، الذين كانوا من بين المشايخ الأكثر إجلالا عند طلابهم. وإذا ما تعذر الإجماع، كانت مرجعية التقليد تعود إلى مجتهدين أو أكثر ممن كانوا يعدون بين الأعلم من العلماء. وكان في إمكان المؤمن العادي أن يستبدل مرجعه محتجاً بأن مرجعه الثاني كان أعلم من الأول؛ مما كان يعطي هذا النظام شيئاً من المرونة. وعلى الرغم من أن المرجع الأعلى كان مجمعاً عليه إلى سنة ١٩٦١ تاريخ وفاة البروجردي، أي أنه كانت له الرياسة المطلقة على جماعة المؤمنين؛ فإن عدة مراجع كانوا، في الواقع، يتنازعون السلطة الروحية. لقد قام الصراع على خلافة الانصاري بعد وفاته، وكانت سلطة محمد حسن الشيرازي، الذي كان يعد المرجع الأعلى على وجه العموم، موضع شك من قبل

٧٤. Juan Cole, ibid., p. 43-45

٧٥. Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid», p. 29

٧٦. Ibid., p. 44

٧٧. من الملاحظ أن المرجعية بما هي منهج وبما هي مؤسسة لم تقع في الجمود. فقد نظم العُلماء المؤسسة على مرور الزمن؛ وأعادوا النظر في المنهج على نحو مطّرد بحسب الضرورات، كما حصل في مسألة خلافة بروجردي سنة ١٩٦٠: أنظر بهذا الخصوص Ann K. S. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the Marǧa' al-taqlīd and the Religious Institution», **SI,** 20 (1964), p. 115-135. أو ما حصل في مسألة خلافة الخوئي سنة ١٩٩٤؛ Pierre Martin, «La direction religieuse chiite dans une zone de turbulence», **PM**, 64-65 (juil.-déc. 1993), p. 241-64

حسين كوه كمرائي وأنصاره من الناطقين باللغة التركية(٧٨). وبعد وفاة الشيرازي سنة ١٨٩٦، كان من الصعب الاختيار بين ثلاثة من المجتهدين متساوين في كفاياتهم: محمد فاضل شربياني (ت - ١٩٠٤) ومحمد حسن المامقاني (ت - ١٩٠٥) ومحمد كاظم الخراساني (ت -١٩١١)، بعد ذلك اصبح هذا الاخير مرجعاً أعلى، بحسب ما يثبته مراقب أجنبي اذ اعتبر ان «أبا» النجف هذا كان يمكن ان يُعَدّ شيخ الشيعة الأعلى(٧٩). وهكذا أصبحت العادة انتظار وفاة المرجع الأعلى الحي حتى يتم اختيار واحد من المراجع الأحياء خليفة له، مما كان يستتبع، بمقتضى واقع الحال، اختياراً قائماً على طول العمر(٨٠). وغالبا ما كان الصراع على المرجعية العليا يفتح المجال أمام الخلافات بين الجماعات ولا سيما بين العرب والفرس. وهذا ما حدث في أواسط العقد الثاني من القرن العشرين، إذ كان الجانب الفارسي ممثلا بمحمد حسين النائني وأبي الحسن الأصفهاني، والجانب العربي بأحمد آل كاشف الغطاء(٨١).

ولئن كان المرجع الأعلى ينعم فعلاً بأوسع جمهور في العالم الشيعي وبأثبت سلطة فيه على الآخرين، ولئن كان يتلقى الأموال من أقصى البقاع في العالم الشيعي، فقد كان بمستطاع كل مرجع أن يحتفظ لنفسه بمنبر خاضع لسلطته، ويكون له جماعة من «أتباعه» المؤمنين. ولم يكن علو الكعب في المعرفة، وهو بند عرفي، الوسيلة الوحيدة في الواقع، للوصول إلى الرياسة الدينية، بل كان كذلك للشعبية لدى جمهور المؤمنين أثر حاسم(٨٢). فقد كان هذا الجمهور يزكي ويخمس أمواله لدى مجتهد له عنده أكبر التقدير وله فيه أعظم الثقة. وكان في إمكان هذا المجتهد أن يوظف هذه الأموال في تطوير المدارس الدينية ومساعدة الطلاب، وأن يزيد من مكانته بهذه الوسيلة.

أضف إلى ذلك أن مرونة هذا النظام كانت تسمح للمرجعيات الصغرى المحلية أن تنمو. فقد كان في جبل عامل في الفترة التي ندرس، مناطق تخضع لنفوذ المجتهدين، وكانت سلطتهم تمتد على مساحات قد تكبر أو تصغر مُشكَّلة «إقطاعة روحية». وقد شذ محسن الأمين عن هذه القاعدة، إذ ألّف رسالة عملية في الفقه موجهة إلى عامة المؤمنين عنوانها: **الدرّ الثمين في أهم ما يجب معرفته على المسلمين**(٨٣)، وقد تقيد فيها بأحكام الشريعة فأصبح بذلك مرجعاً مُقَلَّداً. على أن المرجعية

٧٨. «Mudjtahid», **EI2**/VII/301

٧٩. Eugène Aubin, **La Perse d'aujourd'hui. Iran. Mésopotamie**, Armand Colin, Paris, 1908, p. 182

٨٠. تأكدت هذه الظاهرة بصورة واضحة في أوائل العقد الثالث من القرن العشرين، إذ انتقلت المرجعية الكبرى بسرعة من محمد كاظم اليزدي (تـ في نيسان ١٩١٩) إلى محمد تقي الشيرازي (تـ في آب ١٩٢٠) إلى شيخ الشريعة (تـ كانون الأول ١٩٢٠).

٨١. Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 76

٨٢. «Mudjtahid», **EI2**/VII/300

٨٣. وقد نُشرت في كراريس منفصلة ابتداءً من سنة ١٩١٣ في مطبعة الترقي في دمشق ثم أعيد نشرها كاملة بعد وفاة مؤلفها وعليها هوامش محسن الحكيم (تـ ١٩٧٠) وكان المرجع في تلك الفترة: مطبعة كرم، دمشق، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م (٥٠٧ص).

كانت مركّزة في مدن العراق المقدسة ولا سيما في النجف التي كانت ماتزال قلب العالم الشيعي، وكان يقيم فيها المرجع الأعلى. ولذلك فإن صاحب العرفان، لما ظهر الكراس الثالث من الرسالة، أشاد في تقديمه له بمحتوى الرسالة، لكنه أضاف ان العُرف يقضي بأن يقلّد شيعة بلاد الشام مجتهداً من العراق[٨٤] ...

ولقد أكسبت مركزية السلطة والتراتب داخل جماعة العلماء قوة جديدة هي القدرة على الحركة السريعة بردة فعل موحدة – وقد سهّل ذلك تطور وسائل الاتصال ولا سيما منها التلغراف – ولئن بقي مرتضى الأنصاري على ما كان عليه خارج القضايا السياسية، فإنه أوجد لخلفائه الأدوات اللازمة للدخول فيها: من جهة سُلّم تراتب حسن البناء، ومن جهة اخرى تعاظم في سلطة المجتهد قائم على الشرع.

وكان المجتهدون في مدن العراق، من عرب وعجم، يتمتعون بقدر كبير من الاستقلال عن الدولة. فكانوا لا يدينون للدولة العثمانية لا بأجر ولا بمنصب رسمي، وبعدها لم يدينوا إلا بالقليل للحكومة العراقية التي قامت أثناء الانتداب البريطاني[٨٥]. وكانت قدراتهم الاقتصادية الهائلة تعتمد على المكلفين من المؤمنين أكان ذلك من باب الخمس والزكاة أم من الهبات أم من الوصايا، كأموال الهند التي كانت تدفعها دولة عوده لعلماء العراق في القرن الثامن عشر وكانت تؤمن لهم مصدراً عظيما للمدخول[٨٦].

وقد مكنت مركزية السلطة والاستقلال الاقتصادي المجتهدين من أن ينظموا مؤسسة المرجعية تدريجاً وأن يبنوا الأساس لتخطيط واسع. وكان مرتضى الأنصاري قد نمّى مشروع تطوير المؤسسات الشيعية على الصعيد المحلي وشجع المؤمنين على وضع مساهماتهم المالية في مراكز التعليم المحلية بدلاً من مدارس النجف. وقام المرجع أبو الحسن الأصفهاني (ت – ١٩٤٦) بعده بمدة طويلة، بتنظيم المؤسسة وتشعباتها المحلية، فأرسل المجتهدين الجدد المتخرجين من مدارس النجف ينشرون الدعوة الشيعية في المناطق النائية أو المهددة بأن تكون هدفاً للإرساليات المسيحية، كذلك إلى المدن. فأصبح هؤلاء وكلاء المرجع المكلفين بنقل فتاواه وجمع الصدقات باسمه: وقد قيل إن أبا الحسن الأصفهاني كان له أربعة آلاف وكيل[٨٧].

---

٨٤ . **العرفان** المجلد السابع، العدد الأول ص٥٦ (تشرين الأول ١٩٢١).

٨٥ . عُيّن بعض القضاة وأُسست محكمة تمييز جعفرية، إلاّ أن الهيئة الدينية الشيعية بنظامها التراتبي بقيت مستقلة عن الدولة العراقية، على غرار ما حصل في جبل عامل. أما كبار المجتهدين الفرس فكانوا يحصلون على مساعدات من الدولة الإيرانية ولو أنهم لم يكونوا يقيمون في إيران. كما أنهم كانوا يرفضون هذه المساعدات أحياناً، ليظهروا مخالفتهم لسياسة القاجاريين، وهذا ما كان من أمر محمد كاظم الخراساني وعبدالله المازنداراني حينما قامت الثورة الدستورية أنظر Anginieur, «Chez les grands Mouchtéids de Nedjef et de Kerbéla», **BCAF**, 9/97 (1909), p. 154

٨٦ . حول «أموال الهند» أنظر الفصل الثالث الهامش رقم ٢٠٨.

٨٧ . لا اسم للمؤلف، **الإمام السيد أبو الحسن**، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٦٦هـ (١٩٤٧م). ص٦٩.

وكان رجال الدين العامليون، الذين قد أمضوا سنوات طويلة في مدن العراق المقدسة، شهوداً على قيام المرجعية؛ فانخرطوا في نظامها وتمثلوا قواعد هذه المؤسسة. وقد ارتبطوا بسلم التراتب فيها واحتفظوا، في الوقت عينه، بقدر من الحرية في إدارة القضايا الدينية المحلية. ولا بأس بالتذكير هنا بما كان لتزكية مجتهد أو أكثر منَ المشاهير، في تثبيت رجل الدين في موقعه. ثم كانت تزكية المرجع تُطلب في إثبات صحة كتاب ولا سيما إن كان في الفقه. وباختصار، كان المرجع يُلزم القارئ باتباع التعاليم التي نص عليها الكاتب ويختمه بختمه الذي يكون بمثابة الضمانة لحُسْن نوعية الكتاب[٨٨]. وكان يُلجأ كذلك إلى مرجع في العراق للفصل بين فتويين مختلفتين صادرتين عن مجتهدين في مسألة واحدة[٨٩].

وبالإضافة إلى خضوع العلماء العامليين إلى سلم التراتب هذا، فإنهم كانوا قد تلقوا علومهم في مدارس تضج بأفكار حركة النهضة العلمية التي أحدثتها أعمال الأنصاري وخلفائه[٩٠].

تعليم مجدّد

دفعت أعمال مرتضى الأنصاري بعلم أصول الفقه إلى تبديلات كبرى: وقد تابع العلماء من بعده، وما يزالون يتابعون إلى اليوم، أعمالهم بمقتضى الخطة التي اختطها؛ ولم يشكك أي أصولي في فضله في هذا المجال. ولقد وسّع الأنصاري حقل الاجتهاد إذ صاغ الأصول العملية التي تمكن المجتهد من الحكم في مسائل لا يمكنه الحكم فيها انطلاقاً من مصادر الشريعة؛ أي في المسائل المثيرة للشك. وهذه الأصول، التي ذكرها في كتابه **فرائض الأصول** وعنوانه الأشيع: **الرسائل**، هي: «البراءة»، وهي التي تقيل المرءَ من مسؤوليته الشرعية إن لم يكن له سابقة تبرر الحكم على شرعية صفة أمر ما أو عدم شرعيتها، «الاستصحاب» وهو أن تبقى حالة شرعية مستمرة ما لم يثبت عكس ذلك؛ «الاحتياط»، وهو أن يؤخذ بالحكم الأقصى من باب الحذر والحيطة، «التخيير»، وهو أن يُسمح باللجوء إلى فقيه آخر أو إلى مدرسة فقهية أخرى[٩١].

وقد تابع أعمال الأنصاري في علم أصول الفقه تلميذه محمد كاظم الخراساني ولاسيما في

---

٨٨ . قدّم أبو الحسن الأصفهاني، على سبيل المثال، بمقدمة مختصرة لكتاب في الإرث كتبه يوسف الفقيه، يحض فيها القارئ على اتباع ما ورد في الكتاب. أنظر: **مصابيح الفقيه**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م.

٨٩ . نشر موسى عز الدين مراسلات بينه وبين زميله عبد الكريم مغنيه في العقد الرابع من القرن العشرين، حول مسائل فقهية. وقال إنه بعد تبادل الآراء هذا قرر الرجلان أن يحتكما إلى رأي أبي الحسن الأصفهاني. أنظر: **التذكرة** ص٢٧٧.

٩٠ . كان بعض العامليين من رجال الدين قد اتبعوا المذهب الأخباري إلاّ أنهم كانوا أقلية بسيطة.

٩١ . Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 187 وقد استعاد هذه الأصول العملية آخرون، ونجدها مشروحة في أطروحة للدكتوراه غير مطبوعة لصدر الدين فضل الله بعنوان: «Les fondements principaux de la jurisprudence chez les chiites imamites», 2 vol., université de Paris I, 1990 p. 64 sq

كتابه، **الكفاية في الأصول**. وقد تُرك التدريس في **قوانين الأصول** للميرزا القُمّي (ت - ١٨١٦) المعتمد إلى ذلك الحين، واستعيض عنه بهذا الكتاب فأصبح معتمداً في منهاج تعليم الأصول وما زال كذلك إلى يومنا هذا. وكان قد نشر إلى سنة ١٩١٣ أي بعد وفاة صاحبه بسنتين، خمس مرات[٩٢]، وكانت له شروحات عديدة. وكان أثر الخراساني الكبير في تدريس علم الأصول يقوم على أخذه بمبدأ التبسيط فيه، ففتح باب العقلانية بتخليصه علم الأصول من المماحكات والتفاصيل الزائدة التي كانت تثقل المادة وكان بعض المشايخ يستمرئ الخوض فيها. وقد امتدح محسن الأمين، وكان طالباً لدى الخراساني، هذه المبادرة مبرراً ذلك بما كان يهدره الطلاب من وقت في دراسة الأصول على حساب العلوم الأخرى من فقه وشرح للحديث ونقده ومعرفة المحدثين وغيرها من الأسس التي كان على الفقهاء أن يكتسبوها، كل ذلك بسبب التعلق بمبادئ أقل شأناً منها كانت تشغل الطلاب أشهراً وسنوات بلا طائل. ونورد منها على سبيل المثال تعريفات المصطلح وهي برأي الخراساني قابلة للاختصار، وتحرير محل النزاع وهو ما لا ضرورة للتوقف عنده طويلاً، ودليل الانسداد القائم على الأخذ بالظن العام إن لم تتوفر البينة التي تبرر الحكم، وكان يستفاض في الكلام عليه بلا جدوى. ويقول محسن الأمين إن شيخه أكسب طلابه وقتاً ثميناً فأنهى تعليمهم الأصول في سنتين، أما غيره فكان يقضي ضعف هذا الوقت فيه[٩٣].

ولقد فرض محمد كاظم الخراساني شيئاً فشيئاً، طريقته في تدريس الأصول واجتذب جمهوراً كبيراً من الطلاب والمجتهدين بلغ حد الألف ومائتين بحسب بعض المصادر[٩٤]. ومع أن الأرقام المطروحة لا يمكن التحقق من أغلبها وتظهر فيها المبالغة، فإن حلقات الطلاب كانت بلا شك، تتعاظم حول كبار المجتهدين، وكانت النجف، بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في أوج انطلاقتها.

وقد أعيد النظر أيضاً في تعليم الفقه ولكن بمقدار أقل من الأصول. واعتُمد في ذلك أيضاً على أعمال الأنصاري وبخاصة كتابه **المكاسب**، وعلى الأحكام التي أطلقها تلميذه محمد كاظم اليزدي في **العروة الوثقى**، وقد حلّ هذا المؤلَّف محل **نجاة العباد** الذي كان إلى ذلك الحين يُعدّ مع شرحه مرجع المؤمنين، وكان على الفتيان من طلاب العلوم الدينية أن يتمثلوه[٩٥]، وكان له أكثر من

٩٢ . "Un Mésopotamien", «Le programme des études chez les chiites et principalement chez ceux de Nedjef», **RMM**/XXIII/277 (juin 1913) أنظر أيضاً محسن الأمين، **خطط** ص١٨٨ .

٩٣ . محسن الأمين، **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٣-٣٤ . **وسيرته** ص١٠٨-١٠٩ .

٩٤ . علي البهادلي، **النجف، جامعتها ودورها القيادي**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٩ ص٦١ .

٩٥ . أنظر سيرة عبد الحسين شرف الدين في، **بغية الراغبين**، المجلد الثاني ص٦٤ . **ونجاة العباد في يوم المعاد** رسالة عملية في الفقه استخرجها محمد حسن الأصفهاني من **جواهر الكلام** لمحمد حسن النجفي. وقد وضع لها مرتضى الأنصاري وغيره من العلماء، شروحاً ثم استبدلت بكتاب اليزدي أنظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** المجلد ٢٤ ص٥٨-٦٠ والمجلد السادس ص٢٢٧ .

عشرين شرحاً[٩٦].

ويكفي أن نراجع كتب الرجال من العلماء الشيعة حتى نتبين أن العامليين الذين ذهبوا إلى العراق في تلك الفترة قد درسوا على مجتهدين كبار كانوا قد تمثلوا أعمال الأنصاري وخلفائه واسترجعوها وتابعوها[٩٧]، فتمكنوا بذلك هم أيضاً من تمثّل الطرق الجديدة في التدريس، وإشاعتها بين طلابهم بعد أن عادوا إلى جبل عامل، وممارسة الاجتهاد كما كان يفهمه في ذلك الحين أرباب الأصوليين. وكان من الطبيعي أن لا تُستوعَب التبدلات التي أدخلتها النهضة العلمية من يومها الأول، إلا أن علماء جبل عامل التحقوا بالإجمال بالحركة التي أطلقتها النجف.

وتستدعي حركة التجديد في العلوم الدينية هذه بعض الملاحظات. فلنذكر أولاً أهمية توسيع حقل الاجتهاد عند رجال الدين، فقد استطاعوا بهذه الخطوة وحدها أن يلجوا المسرح السياسي. ففي فترة كان الوجود الأوروبي وتأثيراته يتزايدان فيها، امتلك المجتهدون الوسائل العقدية لمواجهة التساؤلات الناتجة عن هذه المجابهة التي كادت تكون يومية. فهل كانوا، على سبيل المثال، يُستدرجون إلى إصدار الفتاوى في المسائل المتعلقة بالعلوم والتقنيات الحديثة؟ ولا شك في أنهم كانوا بفضل ممارسة الاجتهاد، مؤهلين لذلك.

ولئن كان سلم التراتب والتنظيم داخل هيئة العلماء يعطيانها، بالطريقة ذاتها، وزناً سياسياً كبيراً، فإنهما كانا يحيطانها أيضاً بإطار ذي بنية صلبة في إدارة الجدال العقدي. أضف إلى ذلك أن الشعائر نُظّمت واتخذت وجهة التوحيد، وذلك لأن الجميع يتبعون المراجع في العراق.

كذلك توحّد التعليم، وذلك أن من درس من رجال الدين في النجف[٩٨] وكانوا على ازدياد، كان يدرّس في جبل عامل في الكتب نفسها التي درس فيها، وبالطريقة نفسها. ولقد أسهم كل هذا في تشكيل الطائفة الشيعية على صورة أكثر تنظيماً في الداخل وأكثر تماسكاً في مواجهة الخارج مما كانت عليه في الماضي. ولقد أكسبها ذلك مناعة حيال العجز عن مواجهة الأخطار التي يمثلها تغلغل أوروبا في المجتمعات المحلية في الشرقين الأدنى والأوسط.

II - ٢ . السياق السياسي: الصدمة الأوروبية والدساتير

اتخذت الرأسمالية والحركة التوسعية في الدول العظمى الأوروبية، من الأمبراطوريتين المسلمتين هدفاً لها. فقد كان التغلغل الاقتصادي في الدولة العثمانية وفي بلاد فارس على حد

٩٦ . محمد بحر العلوم، في جعفر الخليلي، **موسوعة العتبات المقدسة، قسم النجف**، دار التعارف، بغداد المجلد الثاني ص٨٩ .

٩٧ . أنظر تراجم العلماء العامليين في آخر هذه الدراسة وتظهر فيها أسماء مشايخهم.

٩٨ . أنظر أيضاً تراجم العلماء في آخر هذه الدراسة لترى أن معظم من شكل منهم موضوع هذا البحث قد درسوا في النجف.

سواء، والرغبة في الهيمنة عليهما من قبل اوروپا قد بدأ بالظهور في القرن التاسع عشر. وانتهى الأمر بالاحتلال العسكري في أوائل القرن العشرين. واستُغلّ ضعف «الرجل المريض» فقُطّعت أوصاله شيئاً فشيئاً. فلقد وصل الفرنسيون قبل ذلك سنة ١٨٣٠ إلى الجزائر، وأسسوا نظام المحمية في تونس سنة ١٨٨١، بعدها بسنة واحدة تبعهم البريطانيون في مصر. وأقيم نظام المحمية على ليبيا من قبل إيطاليا سنة ١٩١٢. ثم انتدبت عصبة الأمم إثر الحرب الكبرى، فرنسا وبريطانيا على بلاد الشام[٩٩] والعراق. من جهة ثانية فقد وقّع الروس والبريطانيون سنة ١٩٠٧ معاهدة اقتسموا فيها الأمبراطورية الفارسية بعد أن نهبوا اقتصادها. ثم أرسلوا جيوشهم بعد أربع سنوات فاحتلت مدنا فارسية عديدة.

وكان للصدمة التي أحدثها هذا اللقاء العنيف في بعض صوره بأوروبا وبتقنياتها وأفكارها، أصداء على مستويات مختلفة، أدت إلى ردات فعل وإلى طفرات وإلى إعادة النظر في كثير من المسائل، أي أنها أدت إلى إصلاحات. وقامت الدولة العثمانية بالتنظيمات مستوحية فيها المثال الأوروبي، ثم أصدرت الدستور الأول سنة ١٨٧٦ ثم علقته بعد سنتين. أما الامبراطورية الفارسية فكانت أبطأ من ذلك في البدء بأعمال التحديث التي لم تصدر إلا من رؤساء الوزراء من دعاة الإصلاح في عهد ناصر الدين شاه وقد حكم من سنة ١٨٤٨ إلى ١٨٩٦[١٠٠]. إلا أنها ما لبثت أن أجبرت على سلوك طريق مواز للذي سلكته الدولة العثمانية: فمنذ أواخر العام ١٩٠٦ أقرّ الفرس الدستور، وكان بعض المجتهدين الكبار من أنصاره المتحمسين. أما العثمانيون فأصدروا دستورهم سنة ١٩٠٨ في أثناء ثورة تركيا الفتاة.

وكان جبل عامل جزءاً لا يتجزأ من هذه الامبراطورية العثمانية المنهكة، والتي كانت تبحث عن حلول للمحافظة على تراثها ومواكبة الظروف التي تفرضها الضغوط الأوروبية في الوقت نفسه؛ وقد تعرض جبل عامل، كما تعرضت جميع ولايات الأمبراطورية، إلى تغيرات اجتماعية سببتها

٩٩. من المفضل استعمال لفظة بلاد الشام بدلاً من سوريا أو سوريا الكبرى وذلك للإشارة إلى الأراضي التي تقع في نطاق الدول الآتية: سوريا ولبنان والأردن وفلسطين وإسرائيل. وسبب ذلك أن العرب كانوا في غالبيتهم يستعملون لفظة الشام في الفترة التي ندرس. كذلك فإن لفظة سوريا كانت قد أُدخلت في نهاية القرن الثامن عشر بواسطة «ڤولناي»، وقد أعيد إدخالها لأنها كانت قد استعملت بأشكال مختلفة من القرن الخامس قبل الميلاد إلى الفتح العربي. ثم استبعد استعمالها بعد القرن الثامن عشر لأهداف استراتيجية وسياسية وإيديولوجية، من قبل مختلف الفاعلين المحليين والأجانب. ويستطيع القارئ في نقاش تاريخ هذين اللفظين نقاشاً موسعاً، الرجوع إلى مقالة شريف كيوان Charif Kiwan, «Les traductions d'une dénomination nationale: la Syrie», in **Construction des nationalités et immigration dans la France contemporaine**, dir. G. Noiriel et E. Guichard, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1997, p. 99-121

١٠٠. في عهد فتح علي شاه من سنة ١٧٩٧ إلى ١٨٣٤، أدخل ولي العهد عباس ميرزا، بعض الإصلاحات العسكرية على المثال الأوروبي. إلاّ أن أمير نظام رئيس الوزراء في عهد ناصر الدين هو الذي أطلق سياسة التحديث والمركزية في البلاد؛ فكان وراء إنشاء مدرسة دار الفنون وقد افتتحت سنة ١٨٥٢ أنظر: Ann Lambton, «The Persian 'Ulamā and the Constitutional reform» في **Le Shi'isme imāmite**, p. 255-258

التنظيمات. كما أنه كان لثورة تركيا الفتاة وإحياء الدستور سنة ١٩٠٨ نتائج سياسية واجتماعية حاسمة في جبل عامل وفي باقي أجزاء الأمبراطورية، وسوف نعرضها لاحقاً. وكان للدستور الفارسي أيضاً صدىً، ولو انه بقدر معيّن في جبل عامل، ولاسيما في أوساط رجال الدين، ولذلك فإننا سنتطرق للخطوط العريضة للحركة الدستورية الفارسية. وقبل ذلك فلنحاول أن نرى كيف تمّ تأثير كبار المجتهدين الفرس على هذه الأوساط.

تأثير العلماء الفرس على رجال الدين العامليين

كان للعامليين في أواخر القرن التاسع عشر أفق يترقبونه غير الأمبراطورية العثمانية: فقد كانوا ينظرون نحو إيران وكان مذهبها الرسمي المذهب الشيعي منذ قيام الصفويين. وهذا الاشتراك في المذهب، إضافة إلى الريبة القائمة بين العثمانيين والشيعة من أتباع دولتهم أوحيا إلى المراقبين الأجانب بأسطر لا تخلو من المبالغة. فقد كتب «ورتابه» سنة ١٨٦٠ في ذلك: «بما أن المتاولة هم من الشيعة، فإنه من السهل أن نفهم أنهم يضمرون في سرهم نفوراً شديداً من الحكومة العثمانية، وذلك على الرغم من إعلانهم الطاعة لها. وتتجه كلّ عاطفة المتاولة في بلاد الشام نحو الفرس، إذ يعتبرون أن بلادهم حصن لدينهم وسياج لإيمانهم...»[١٠١].

وقد نقل «لورتيه» بعده بعشرين سنة أن جدران منازل الشيعة كانت تكسوها صور تمثل شاه الفرس أو مشاهد مصورة من كتاب الملوك درّة الأدب الفارسي. وأضاف قائلاً: إن المتاولة في تركيا لم يكونوا «إلا في حماية القناصل الفرس، ولم تكن فعالة[١٠٢]». ولم يذكر أي مصدر آخر هذه الصور - مما يدفعنا إلى تلطيف ما أكّده «لورتيه» حولها[١٠٣]؛ وتبقى ملاحظته حول عجز القناصل الفرس عن الحماية مناسبة. وهي تعبر عن الرأي الشائع، المقبول لدى المؤرخين، القائل بأن شيعة جبل عامل كانوا منعزلين في هضابهم، بلا صلة بالخارج، وبأنهم كانوا لا يتمتعون بدعم من دولة عظمى، خلافاً لباقي الطوائف. وبالفعل فقد كانت فرنسا تحمي الموارنة، وروسيا تحمي الروم الأرثوذكس، وبريطانيا العظمى تحمي الدروز، والدولة العثمانية تحمي السنة، أما الشيعة فكانوا متروكين لحماية أنفسهم بأنفسهم[١٠٤].

١٠١. John M.D. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 281

١٠٢. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 134

١٠٣. ما كان بهجت والتميمي وهما الموظفان العثمانيان ليتركا ذكر مثل هذه الصور لو أنهما رأياها. أضف إلى ذلك أن أيّ مصدر آخر لا يذكر مثل هذه الألفة بين العامليين والثقافة الفارسية. مع هذا فإن «لورتيه»، نظراً لكونه طبيباً، قد كانت له فرص لدخول المنازل ورؤية ما فيها من الصور.

١٠٤. Joseph Olmert, «The Shi'is and the Lebanese State», in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, éd. Martin Kramer, Mansell Publishing, Londres, 1987, p. 190

ولئن كان الشيعة لا يحظون بالدعم السياسي والاقتصادي من إيران، ولئن بقوا في الواقع مواطنين صالحين في الدولة العثمانية، فإنهم كانوا يشاركون إيران في وحدة العقيدة والقيم والشعائر. ولذلك فقد كان الأدباء والأعيان يميلون بنظرهم نحو اسطنبول أما العلماء فكانوا يعيرون انتباههم لما يجري من أحداث في إيران والمدن المقدسة في العراق؛ هذا إن شئنا أن نبسط تقاسم الأهواء لدى هؤلاء. على أننا إن شئنا أن ندقق في حكمنا، فلا بد من أن نذكر أن مجلة العرفان كانت تتابع عن قرب القضايا السياسية في إيران وتنقل أصداءها، فيما كانت هذه المسائل تثير في صلب جماعة العلماء أنواعاً من المواقف المحتملة[١٠٥]. ولا بأس في أنْ نحاول سبر مواقف مجتهديْن كبيريْن من جبل عامل.

يروي محسن الأمين في سيرته لقاءه سنة ١٩٠٢ بالميرزا علي أصغر خان المعروف بأمين السلطان رئيس الوزراء السابق لدى مظفر الدين شاه وقد اغتيل سنة ١٩٠٧. وكان قد أثار فيما أثار حفيظة العلماء الفرس المقيمين في النجف إذ اعتبروه مسؤولاً عن السيطرة الأجنبية على الاقتصاد الإيراني. فهل كان محسن الأمين يجهل رأي المجتهدين الفرس أم أنه تغاضى عنه؟ لاسيما أن شيخه محمد كاظم الخراساني كان منهم، وقد صرح بعد سنة بكل ما أمكنه من قوّة، بعدائه لأمين السلطان[١٠٦]. إلاّ أن محسن الأمين لا يقف إلى جانب شيخه، لا بل كان يبدو مقدراً لأمين السلطان فذكر التفاتته الكريمة نحو الطائفة الشيعية في دمشق[١٠٧].

من الواضح أن محسن الأمين قد بقي بعيداً بعض البعد عن العلماء الفرس على الرغم من أنه كان يحترم الأعلم بينهم. ولقد انتقد بشدة في كتاباته في مواضع عديدة، جهلهم باللغة العربية. أضف إلى ذلك ما نقله من محادثة قام بها في أثناء لقاء قصير بابن الشاه ناصر الدين، وهو عائد في طريقه من العراق إلى جبل عامل. ففي ما خلا عبارات التقديم المعتادة، لم ينقل محسن الأمين من هذا الحديث باللغة الفارسية إلاّ جملة قالها له الأمير: «ما تعلم هؤلاء العلماء في إيران كيف يعملون أعمالاً صبيانية»[١٠٨].

١٠٥ . من الملاحظ أن المصادر التي يمكن أن تحدد بدقة مواقف هذا الفريق أو ذاك، نادرة. وذلك لأن العلماء لم يتركوا أي أثر مكتوب حول هذا الموضوع.

١٠٦ . أصدر ثلاثة من كبار المجتهدين في ١٤ أيلول ١٩٠٣، فتوى يعدون فيها أمين السلطان من أعوان يزيد بن معاوية، والمجتهدون هم: محمد شربياني ومحمد حسن المامقاني ومحمد كاظم الخراساني. وقد ترجمت هذه الفتوى ونشرت بعد خمس سنوات في RMM/V/750-751 (août 1908) في آب ١٩٠٨. وقد شُكك في صحتها مؤخراً. أنظر Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 284-285, مستشهداً بـ Nikki Keddie, «British Policy and the Iranian Opposition 1901-190», **Journal of Modern History**, 39/3 (1967), p. 266-282. إلاّ أن ذلك لا ينفي كراهية العلماء لأمين السلطان ومعرفة محسن الأمين بها.

١٠٧ . أنظر سيرته ص١٥٢-١٥٣ و١٦١-١٦٢.

١٠٨ . المرجع السابق ص١٤٨.

ويبدو أن عبد الحسين شرف الدين كان أكثر تقبلاً للعلماء الفرس. فبحكم الصلات الوثيقة التي كانت تربطه بآل الصدر، وكان لهم فرع في إيران، كان أقرب العلماء العامليين إليهم. وقد استدعى عالماً فارسياً ليخلفه في صور.

إن من درسوا في العراق من علماء جبل عامل كانوا قد تأثروا، على أغلب الظن، بالحركات الفكرية التي عمرت بها المجالس الفارسية بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على الرغم من أن كتاباتهم تخلو من أي ذكر لهذا الأثر. وكان وقع فتوى محمد حسن الشيرازي بتحريم تدخين التبغ، أول حدث يهزهم، وذلك في أثناء حقبة شهيرة من تاريخ الشيعة وتاريخ إيران المعاصرين[١٠٩]. فقد أعطى ناصر الدين شاه سنة ١٨٩٠ امتيازاً لأحد البريطانيين، البارون «رويتر»، يضمن له حقاً حصرياً بزراعة التبغ وبيعه وتصديره لمدة خمسين سنة. ولم تكن تلك أولى محاولات الشاه لملء خزانة الدولة «ببيع» ثروات البلاد إلى مجموعات أجنبية. إلا أن مبادرته هذه المرة قد لقيت حركة احتجاج تمثلت بالمظاهرات الشعبية. وكانت النقمة تغلي في صفوف العلماء في إيران وفي العراق. وقد أرسل جمال الدين الأفغاني، وكان الشاه قد نفاه منذ زمن قصير، رسالة إلى المرجع في تلك الفترة محمد حسن الشيرازي وكان في سامرّاء في العراق، يحثه فيها على الرد. ولمّا لم يتراجع الشاه لا أمام الضغط الشعبي ولا أمام تدخل المجتهدين، أفتى المرجع في كانون الأول ١٨٩١ بتحريم التدخين فاتبعت فتواه حتى وصلت إلى داخل بلاط الشاه نفسه فاضطر إلى الانصياع وألغى الامتياز الشهير.

لعل الدوافع المتعددة التي حدت بالمجتهدين إلى الثورة على التسلط الأجنبي، تكون قليلة الأهمية[١١٠] إلا أن هذه المرحلة كانت في نظر العالم الإسلامي دليلاً على قوة العلماء إن اتحد الشعب بهم في وجه الكفار[١١١]. وما لبثت أن أصبحت نموذجاً يحتذى. فقد نشر رشيد رضا سنة ١٩٠٨ في المنار، الرسالة الأولى التي أرسلها جمال الدين الأفغاني إلى محمد حسن الشيرازي.

١٠٩ . بين الأعمال العديدة المتعلقة بهذه الحقبة، نذكر أعمال: Nikki Keddie: **Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892**, Frank Cass, Londres, 1966; **Sayyid Jamāl al-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography; An Islamic Response to Imperialism**; أنظر أيضاً Ann K. S. Lambton, «The Tobacco Regie: Prelude to Revolution», **SI**, XXII, p. 119-157, et XXIII, p. 71-90; Hamid Algar, **Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period**, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1969

١١٠ . كان امتياز التبغ يهدد ازدهار التجار تهديداً مباشراً، وكان هؤلاء يرسلون الهبات للعلماء ولاسيما للمرجع. وقد كان العلماء أول من حرض الشيرازي على تجييش الجماهير. أنظر Abbas Amamat, «In Between the Madrasa and the Marketplace: the Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism» in **Authority and Political Culture in Shi'ism**, State University of New York Press, Albany, 1988, p. 119

١١١ . تروى هذه الرواية في أوساط رجال الدين الشيعة عن مدير الشركة البريطانية الذي أراد أن يستزيد معرفة برجل الدين الذي فشّل له مشروعه حتى يحسن محاربته، فسأل عن عدد جيشه وعن ثروته. فأُجيب بأنه لا جيش له ولا ثروة. فأجاب البريطاني أنه ليس في الإمكان محاربة مثل هذا الرجل.

وتبعه في ذلك أحمد عارف الزين في مجلة العرفان سنة ١٩٢٢[112]. ووافق ذلك بداية الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان؛ ولذلك فإنه من السهل الافتراض أن نشر مثل هذه الرسالة التاريخية من دون حواش كان بهدف التحريض على إقامة المقارنة بين الموقفين؛ وكانت بمثابة المثال [الذي يجب اتباعه]. بعد ذلك، سنة ١٩٣٦، روى محسن الأمين لأصدقائه في الكتلة الوطنية في دمشق أن الشاه نفسه لم يكن يجرؤ على تدخين النرجيلة في فترة مقاطعة التبغ وذلك لأن نساء القصر كن قد أخفينه انصياعاً لفتوى الشيرازي: وترد هذه الرواية هنا أيضاً، للتدليل على مدى قوة «التضامن الوطني»[113].

أضف إلى ذلك أن هذه الحادثة كانت بمثابة صاعق التفجير لمدافع رجال الدين الشيعة؛ إذ أنهم استطاعوا بها قياس السلطة التي يمكنهم أن يمارسوها بفضل الاجتهاد على نحو ملموس. وعلى الإجمال، أفلم يعتبر محمد حسن الشيرازي مجتهدَ القرن الرابع عشر الهجري بسبب هذه الفتوى[114]؟ وكان رجال الدين في بداية العهد القاجاري (١٧٧٩-١٩٢٥) يطيعون الحكومة، ولو أنهم كانوا يعتبرونها غير شرعية، فإنهم كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي الإمام، أي أصحاب الحق بالحكم[115]. ثم تابعوا تحالفهم معها، إلا أنهم أظهروا استقلالهم عنها شيئاً فشيئاً، لا بل عداءهم لها أحياناً. وبعد صدور الفتوى في تحريم التبغ، قام بعض العلماء بمجابهة الحكومة صراحة وكانوا من الفاعلين في السياسة حتى أنهم كانوا من المنافحين عن الدستور.

الحركة الدستورية الفارسية (المشروطة)

إن دراسة الدور الذي قام به العلماء في الثورة الدستورية الفارسية قد أسالت حبراً كثيراً وولّدت

١١٢. أنظر **المنار** المجلد العاشر العدد ١١ ص٨٢٠-٨٢٧ و**العرفان** المجلد الثامن عدد ١ ص١٢٤-١٢٨.

١١٣. ينقل هذه الحادثة أديب الصفدي وكان رئيس تحرير جريدة الشعب الدمشقية في «الزعيم الوطني» أنظر محسن **الأمين، سيرته بقلمه وأقلام آخرين**، ١٩٨٣ ص٢٢٠.

١١٤. حينما سألت الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن سبب اعتبار الشيرازي مجدداً، أجابني بأن الشيرازي «كان مجدداً في الفتوى»، أي أن صفة المجدّد عنده لا ترتكز إلاّ إلى فتواه المعهودة (بيروت في ٢٥/ ٢/ ١٩٩٣).

١١٥. أنظر Abdul-Hadi Hairi, «The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders», **MES**, 24/23 (juil. 1988), p. 271-286; Ann Lambton, «Social Change in the Nineteenth Century», in **Qājār Persia**, University of Texas Press, Austin, 1988, p. 194-222; Hamid Algar, **Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period**, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1969 ونذكر هنا أنَّ القاجاريين، خلافاً للصفويين، لم يؤسّسوا شرعيتهم على ادعاء الانتساب إلى الأئمة.

مواقف متناقضة لدى المحلّلين[116]. فقد عُدّ، إن شئنا التبسيط، من قبل البعض مبخوس القدر، ومن قبل البعض الآخر مبالغاً فيه. وعلى ما يبدو بالفعل، أن فكرة الدستور قد نشأت واحتُضنت في أوساط تنصلت من الإسلام وتأثرت تأثراً شديداً بأوروبا حيث أقام بعض أفرادها أو درسوا. فما معنى عبارة تنصّل من الإسلام في المجتمع الفارسي في تلك الحقبة؟[117] تتقاطع في هذا المفهوم تيارات فكرية تتراوح بين النزعة الإنسانية الماسونية الآتية من الغرب، إلى طوائف أساسها إسلامي شيعي كالشيخية أو منقطعة عن الإسلام كالبابية وتفرعاتها والآزالية والبهائية. وعلى ما هو ظاهر فإن تصنيف مناصري الإصلاح هؤلاء[118] يبدو صعباً بصورة عامة ولاسيما أنهم قد يتنقلون بميولهم من جهة إلى أخرى وقد يكتمون معتقداتهم خوفاً من الاضطهاد أو تجنباً لخذلانهم من قبل الجمهور الذي ينشدون الوصول إليه. إذ كان يكفي أحياناً أن يدعو المرء إلى أفكار حديثة حتى يتهم بالبهائية[119]. فلنكتف إذن بأن نعتبر أن مناصري الإصلاح من الفرس كانوا قد ابتعدوا عن الإسلام

١١٦. من المستحيل هنا الدخول في هذه المناظرات أو طلب الشمول في التوثيق وهو غزير جداً. وفي إمكان القارئ أن يرجع إلى الأعمال والمقالات الأساسية حول هذا الموضوع، انظر: Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran; «Why did the 'Ulamā' Participate in the Persian Revolution of 1905-1909?», **WI**, 27 (1976-1977), p. 127-154; Vanessa Martin, **Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906**, I.B. Tauris, Londres, 1989; Ann Lambton, «The Persian 'Ulamā and the Constitutional reform», in **Le Shi'isme imāmite**, p. 245-269; F.R.C., Bagley, «New Light on the Iranian Constitutional movement», in **Qajar Iran, Political, Social and Cultural Change,** 1800-1925, E. Bosworth et C. Hillenbrand éd., Edinburgh University Press, 1983, p. 48-64; Mangol Bayat, «The Cultural Implications of the Constitutional Revolution», in **Qajar Iran**, p. 65-75 ; Hamid Algar, «The Oppositional Role of the Ulamas in Twentieth-Century Iran», in Nikki Keddie éd., **Scholars, Saints and Sufis. Muslim Institutions since 1500**, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1972, p. 231-255; Nikki Keddie, «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», in **Iran. Religion, Politics and Society**, Frank Cass, Londres, 1980, p. 13-52 ; Said Amir Arjomand, «The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909», **MES**, 17/2 (avril 1981), p. 174-190 أما فيما يتعلق بالثورة الدستورية الإيرانية فإنها كانت تسمى المشروطة. أنظر محسن الأمين **سيرته** ص١٥٢.

١١٧. استعملت عبارة تنصل من الإسلام، وهي ترجمة لـDesislamisé من قبل «يان ريتشارد» وهو يعرض مختصراً للثورة الدستورية. أنظر «Base idéologique du conflit entre Mosadeq et l'āyatollāh Kāshāni», in **Le cuisinier et le philosophe,** éd. Jean-Pierre Digard, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, p. 272. ويستعمل غيره لفظة «المفكرون الأحرار» وهي ترجمة لـ"libres penseurs" في الكلام على هذه الأوساط نفسها.

١١٨. أدعو هؤلاء بمناصري الإصلاح Reformateurs لتفريقهم عن العلماء وأدعوهم بدعاة الإصلاح Reformistes ولا يتعلق الأمر باللعب على الكلام بل بتجنب الخلط بين الفاعلين الآتين من فرق اجتماعية مختلفة، وقد أُسسوا تأسيساً مختلفاً ويفكرون بطريقة مختلفة وكذلك يتصرفون.

١١٩. كان العلماء أول من عارض التحديث في التعليم وفي العدل لأنهما ينقصان من سلطتهم. فإن اتهام امرئ من مناصري الإصلاح بالبهائية هو خير وسيلة لخذلانه. أنظر Shahrough Akhavi, **Religion and Politics in Contemporary Iran, Clergy-State relations in the Pahlavi Period**, State University of New York Press, Abany, N.Y, 1980, p. 33. في ما يتعلق بالكتب الروحية والدينية الشائعة، فإننا نرجع إلى مقالة لـ"نيكي كيدّي" «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism» توضح بجلاء هذه المسائل

الشيعي ولم يكونوا جزءاً من مؤسسة رجال الدين. فإن حاولوا إثبات انسجام الإسلام والقوانين الحديثة، فذلك من باب التخطيط لكي يلقوا آذاناً صاغية وليس من باب الدفاع عن الدين[١٢٠].

وقد توسط جمال الدين الأفغاني بين مناصري الإصلاح هؤلاء وبين العلماء الشيعة المعممين الشرعيين. فمن جهة، كان يعاشر مجالس مناصري الإصلاح المتغربين، وكان له أتباع بينهم أكان ذلك في إيران أو في الأوساط الآزالية في إسطنبول[١٢١]. ومن جهة أخرى فإنه كان قد تابع دورة الدروس الدينية في المدن المقدسة في العراق، واستمر في مراسلة كبار المجتهدين فيها بلا انقطاع، إضافة إلى مراسلة رجال الدين في داخل إيران من أمثال هادي نجمابادي (١٨٣٤-١٩٠٢) أو محمد الطباطبائي (١٨٤١-١٩٢٠)[١٢٢]. هذا إن لم نحسب أثره في أوساط رجال الدين السنة ... ولئن كنا نجهل طبيعة الإيمان لدى هذا الرجل ذي الأوجه المتعددة[١٢٣]، فلعل ذلك ناتج عن أن جمال الدين، وهو الذي لا يمكن تصنيفه، قد رعى صورته غير الواضحة بإرادته فسمح له ذلك أن يكون صلة الوصل بين جميع دعاة الإصلاح.

ولقد اتحد مناصرو الإصلاح والمفكرون من دعاة الحداثة من جهة، والعلماء من جهة، وكانوا يملكون قدرة عظيمة على تعبئة الحشود الشعبية ولاسيما بفضل خطبهم في المساجد[١٢٤]. ولقد رحب معظم العلماء بهذا التحالف ولاسيما أنه يصدر عن أوساط التجار المرتبطين بهم اقتصادياً[١٢٥]. وقد أثمر الائتلاف فقامت الثورة الدستورية بداية سنة ١٩٠٥؛ ولكن بعد خمس

---

١٢٠. أنظر المصدر المذكور في كلامه عن مالكوم خان in «The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran», **Iran. Religion, Politic and Society**, p. 56

١٢١. المرجع السابق ص ٥٩-٦٠.

١٢٢. Abdul-Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran**, p. 72 sq على الرغم من أن النجمآبادي كان مجتهداً إلا أنه اتهم بالبابية وكُفِّر. أنظر Nikki Keddie, «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», p. 25 وكان محمد الطبطبائي من أنصار الدستور المتحمسين، أنظر Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā' Participate in the Persian Revolution of 1905-1909?», p. 81-87; Vanessa Martin, **Islam and Modernism**, chapitre 3, «Tabatabā'i and the Campaign for Reform».

١٢٣. اتهم الأفغاني أيضاً بالبابية ثم بالشيخية. ويعتبر «نيكي كدّي» الذي قام بدراسة حياته ومؤلفاته دراسة متعمقة، أنه في الإمكان اعتباره «مؤمناً بالله مسلماً بقدر ما كان الإسلام في بدايته أقرب إلى التوافق مع العقل والطبيعة من الديانات الأخرى». أنظر «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», p. 33 وقد تساءل باحثون آخرون حول معتقدات جمال الدين أنظر: Werner Ende, «Waren Ǧamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Agnostiker?», **ZDMG**, sup. I, Teil 2 (1969), p. 650-659، إلا أنهم على وجه العموم يكتفون بربط عقلانيته المؤمنة بكونه شيعياً. وهذا حكم سريع بالتأكيد.

١٢٤. حول هذا الموضوع أنظر Fathi Asghar, «Preachers as substitutes for mass media: the case of Iran 1905-1909», in **Towards a modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society**, éd. Elie Kedourie et Sylvia Haim, Frank Cass, Londres, 1980, p. 169-184

١٢٥. انظر مقالة عباس أمانة الواردة سابقا «In Between the Madrasa ans the Marketplace: the Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism»

سنوات تبين مدى هشاشتها[١٢٦]. ولقد انقسمت جماعة العلماء بسبب الدستور، إذ كان قسم منهم، بقيادة فضل الله نوري، يعارض الدستور، والقسم الآخر يسانده[١٢٧]. كذلك فإن العلماء الذين كانوا يحامون عن الأفكار نفسها، لم تكن تحركهم الدوافع نفسها[١٢٨]. إلا أنه على الرغم من النقاشات الحادة التي عصفت بجماعة العلماء في العراق وفي إيران، فقد بقيت متماسكة[١٢٩].

ولقد كان كبار مجتهدي النجف، ما خلا محمد كاظم اليزدي، يناصرون الدستور وكانوا يسمونه «المشروطة»؛ فكان محمد كاظم الخراساني وعبدالله المازنداراني وحسين الطهراني رؤساء الحركة، وأما دوافع العلماء وطبيعة انتسابهم إلى مشروع قد يقلل حقاً من سلطتهم بالإضافة إلى أنه يتجه في اتجاه التغريب، فإنها تبقى غير واضحة المعالم. ولقد جابهوا الشاه وأرادوا أن يحاصروا السيطرة الاقتصادية الأجنبية التي كان الشاه يشجعها. ولذلك فإن الدستور كان يحد نظرياً من سلطة الشاه؛ فخُلِع في أثناء الثورة شاهان، مظفر الدين سنة ١٩٠٧، ومحمد علي سنة ١٩٠٩. إلا أن المجتهدين لم يكونوا لا ثواراً ولا ديموقراطيين مقتنعين، بل إنهم لم يكونوا يقدّرون مدى ما يقحمون أنفسهم فيه حق التقدير. ولم يلبث سوء التفاهم أن ظهر على الملأ.

وعلى ما كان من فشل حركة الدستور في إيران فإنه يبقى منها أن العلماء شاركوا على نحو إيجابي وفعّال في القضايا السياسية وحاربوا الاستبداد بصدق، باسم المبدأ الإسلامي القائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يترك أي من المجتهدين الثلاثة الذين قادوا الحركة في المدن المقدسة في العراق أي نصّ نظري ذي بال حول هذه المسألة. ولقد اكتفوا بتحرير البيانات وتوقيع التصريحات وقد اختلط فيها الدستور بالشرائع الدينية[١٣٠]. ولقد عرض محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦) وهو مقرب من الخراساني، وجهات نظر علماء الكلام الشيعة حول الحكومة الدستورية في إطار عقائدي فأعطاها بذلك أسسها المنهجية.

كان النائيني تلميذ محمد حسن الشيرازي في سامراء قبل أن يصبح أمين سره في أواخر حياته[١٣١]. فكان منقطعاً لنقد الاستبداد وللدعاية السياسية؛ وكتب رسالته **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** في الفترة ما بين إلغاء الدستور (سنة ١٩٠٨) واستعادته إذ كان النقاش حامياً. وتقوم براهينه على إثبات

---

١٢٦. Nikki Keddie, «The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran», p. 60-63

١٢٧. بعد أن صدر القانون الأساسي لإنشاء البرلمان في ٣٠/ ١٢/ ١٩٠٦ انطلق النقاش حول الدستور في الأوساط الدينية. فاستطاع فضل الله نوري أن يضيف بنداً تُنشأ بموجبه لجنة استشارية مؤلفة من خمسة مجتهدين لها حق النقض انظر Said Amir Arjomand, «The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909», p. 177-178

١٢٨. Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā'», p. 150

١٢٩. وهذا ما يثبته أمير سعيد أرجُمند في مقالته السابقة الذكر ص١٨٤. ويروى أن محمد كاظم الخراساني وكان من أنصار الدستور المتحمسين قد حاول جهده أن يمنع الإعدام عن نوري بعد خلع الشاه سنة ١٩٠٩، إلا أنه لم ينجح أنظر أيضاً Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 278-279

١٣٠. Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā'», p. 144-145

١٣١. أنظر ترجمة النائيني Abdul-Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism in Iran**, chapitre 3.

أن الدستورية توافق الشريعة؛ معتمداً بصورة أساسية على القرآن والسنة. فيقابل أولاً بين حكومة الاستبداد والحكومة الدستورية، موضحاً أن المفكرين حتى من كان منهم من غير المتدينين، ما انفكوا يدينون الاستبداد. ثم يقرر أنه في فترة غيبة الإمام الكبرى كانت كل سلطة مغتصبة، فكان من المستحب أن تحدّ المظالم بتحديد سلطات الحاكم وبإقرار مبدأ الشورى الذي يقول به القرآن. أفلا ينبغي إذن أن نقيم دستوراً شرط أن يكون محتواه متفقاً وأحكام الشريعة [١٣٢]؟

وقد نُشر الكتاب في بغداد سنة ١٩٠٩ بالفارسية فأثار النقاش بين المجتهدين. وقد بدأت الهوة تتسع شيئاً فشيئاً بين دعاة الدستورية وبين علماء الدين الذين كانوا يناصرونهم، فضعفت الحركة الدستورية، بعد غياب الخراساني سنة ١٩١١، في صفوف العلماء، واختير اليزدي، وكان معارضاً للدستور، مرجعاً أعلى، فسحب النائيني رسالته من التداول، وبقيت طي الكتمان إلى العقد السادس من القرن العشرين فعادت وأثارت اهتماماً كبيراً [١٣٣].

على أنها لم يغمرها النسيان تماماً. ففي سنة ١٩٢٩ رغب جعفر الخليلي، وكان يتحضر لإصدار جريدته اليومية «الفجر الصادق»، في نشر رسالة النائيني، وكان قد ترجمها إلى العربية صالح الجعفري [١٣٤]. ولقد طلب محمد حسين النائيني من جعفر الخليلي، بواسطة صديق مشترك، أن يعدل عن مشروعه فامتثل لطلبه [١٣٥]. ومع ذلك فقد صدرت ترجمة عربية مجتزأة لرسالة النائيني على صفحات مجلة العرفان في الفترة بين حزيران ١٩٣٠ وأيار ١٩٣١ تحت عنوان الاستبدادية والديموقراطية [١٣٦]؛ فكيف وصلت إلى المجلة؟ إذا ما عرضنا كل الاحتمالات نستنتج أن الناشر النجفي جعفر الخليلي [١٣٧] اقترح نص الرسالة على أصدقائه العامليين، فاغتنم صاحب العرفان الفرصة ونشر هذه الرسالة التي لم تستعرض الأيام المجيدة التي مرّت بها الثورة الفارسية فحسب،

١٣٢ . المرجع السابق ص١٥٤-١٩٧ . Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 296-300 ونذكر هنا أن النائيني وإن كان يرفض أن فكرة الدستور مأخوذة من الغرب، فإنه كان متأثرا رغم ذلك بأفكار آتية من أوروبا، وذلك عن طريق المقالات والترجمات الأوروبية الصادرة في الصحافة العربية، كذلك عن طريق بعض الكتّاب العرب والفرس الذين كانوا يراجعون كتّاباً أوروبيين كما فعل الكواكبي (وقد كان متأثراً بالكاتب الإيطالي «ألفييري»).

١٣٣ . Abdul-Hadi Hairi, **Shi'ism and Constitutionalism**, p. 157-158.

١٣٤ . ولد صالح الجعفري في النجف سنة ١٩٠٧، وكان ينتسب إلى آل كاشف الغطاء، وقد وجد رسالة النائيني في مكتبة إحدى الحسينيات في النجف أنظر: **الغدير** العدد ١٠-١١ (كانون الأول ١٩٩٠) ص٥٧-٥٨. في مقدمة لطبعة جديدة للترجمة العربية لنص رسالة النائيني.

١٣٥ . جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، الجزء الاول ص٢٥٨-٢٦٠.

١٣٦ . مجلة **العرفان**، المجلد ٢٠ ص: ٤٣-٤٩ و١٧٣-١٨٠ و٤٣٢-٤٣٨ و ٥٦٨-٥٧٣ والمجلد ٢١ ص: ٤٥-٥٢ و٢٠٠-٢٠٨ و٥٢٥-٥٥٢.

١٣٧ . ولد جعفر الخليلي في النجف سنة ١٩٠٤ في أسرة من العلماء والأدباء وأصدر عدة مجلات أسبوعية في النجف ثم في بغداد. أنظر ترجمته في **مستدركات أعيان الشيعة** المجلد الأول ص٢١-٢٢. وكان على صلة بالعلماء والأدباء العامليين ولاسيما بمحسن ومحمد شرارة وكانا يدرسان في النجف فشاركا في مجلته أنظر: **هكذا عرفتهم** الجزء الأول ص١٢٨. وقد زار جبل عامل في العقد الثالث من القرن العشرين.

بل أعطت القراء اللبنانيين فرصة للتأمل فيما كانوا عليه تحت سلطة الانتداب الفرنسي.

وكانت مجلة العرفان قد تابعت الأحداث السياسية في إيران وفي المدن المقدسة في العراق، وكانت منذ بداية صدورها قد ساندت المجتهدين أنصار الدستور، وأصدرت وقائع الفتاوى الصادرة عن أربعة منهم، يحثون المسلمين على محاربة الشاه محمد علي وعلى خلعه، لتعديه «على حرمة الشرع الشريف»، مضيفة أن فتاوى كبار رجال الدين هؤلاء توازي في إيران فتاوى شيخ الإسلام في الدولة العثمانية [١٣٨]. ثم نشرت المجلة برقية وجهها محمد كاظم الخراساني وعبدالله مازنداراني إلى السلطان في اسطنبول، يدعوانه فيها للتدخل بصفته خليفة للمسلمين، في مواجهة الشاه وحلفائه الروس. وقد وُقّعت هذه البرقية بـ«علماء الفرقة الجعفرية» [١٣٩]. ولا شك في أن الأمر قد يبدو غريباً أن يستنجد علماء شيعة فرس بالسلطان العثماني للدفاع عن المسلمين من التدخل الأجنبي ومن ظلم حاكمهم وأن يتوجهوا إليه بصفته الخليفة. ولم يكن ذلك بسبب سياسة الوحدة الإسلامية التي اتبعها عبد الحميد الثاني فأعطت ثمارها، ولكن لأن الدستور كان قد قرّب بين الفرس والعثمانيين. وقد نشر صاحب العرفان هذه الوثائق باعتباره شيعياً مؤمناً ومواطناً عثمانياً صالحاً. وقد نُشر في المجلدات الأولى من مجلة العرفان مقالات أخرى عن الحركة الدستورية الفارسية، مرفقة بصورة للعالمين الكبيرين من العلماء الأحرار، وهما الخراساني والمازنداراني [١٤٠]. وقد نشرت هذه المجلة كذلك نصاً للخراساني يعطي فيه عشر نصائح للملك؛ علّق عليه صاحب العرفان بقوله: أما من عالم في الدولة العثمانية يقوم بما قام به الخراساني؟ [١٤١].

وقد اطّلعت أوساط المتعلمين في جبل عامل على فتوى الشيرازي في مقاطعة شركة التبغ. وكان بعض العلماء العامليين يدرسون في المدن المقدسة زمنَ هذه الأحداث فروَوا ما رأوا وما سمعوا. وكذلك فعلوا فيما يختص ببدايات الحركة الدستورية. ولا بأس في التذكير هنا بأن هؤلاء كانوا يراقبون هذه الحركة انطلاقاً من النجف ومن ندوات العلماء، الذين كانوا أيضاً مشايخهم في العلوم الدينية: من هنا فإنهم لم يستطيعوا الوصول إلى الأوساط المتحررة ممن تخطوا الإسلام وكان لهم دور أساسي في ظهور الحركة الدستورية الفارسية. ولا بأس في الملاحظة أيضاً، دعماً لهذا

١٣٨ . **العرفان** المجلد الأول العدد الخامس ص٢٤٠. أما التواقيع الأربعة فهي: محمد كاظم الخراساني، عبدالله المازنداراني، اسماعيل الصدر، محمد تقي الشيرازي. وكان الأوّلان منهم رائدي الثورة في جماعة العلماء، وأما الآخران فقد التحقا بهما في ذلك التاريخ. انظر Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā'», p. 137

١٣٩ . **العرفان**، المجلد الأول العدد ٥ ص٢٤٠-٢٤١. وقد نشر عبد الهادي حائري ترجمة لهذه البرقية إلى الإنكليزية في ملحق كتابه Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā'», p. 137 وكذلك فعل «بيار جان لويزار» إلى الفرنسية في: **La formation de l'Irak contemporain**, p. 267-268

١٤٠ . **العرفان** المجلد الثاني العدد الاول ص٣٧ (كانون الثاني ١٩١٠).

١٤١ . **العرفان** المجلد الثاني العدد الثاني ص١١٩-١٢١ ثم نشرت المجلة مقالة جامعة حول الإصلاح في إيران منذ الحركة الدستورية فيها. **العرفان**، المجلد الثالث، العدد الثالث ص٢٣٨-٢٣٩ (آذار ١٩١١).

الافتراض، أنه لا وجود لأثر للتساؤل أو الاهتمام بتيارات الفكر التي ولّدها التشيع (من بابية وشيخية وبهائية) قبل العقد الثالث من القرن العشرين[١٤٢]. ودخلت الأفكار العلمانية الأوروبية جبل عامل بواسطة الأدباء والوجهاء وموظفي الدولة العثمانية الذين كانت تتجه أنظارهم نحو اسطنبول. وقد استطاعوا، انطلاقاً من ثورة أنصار تركيا الفتاة ومن الإعلان الثاني للدستور العثماني سنة ١٩٠٨، أن ينشروا هذه الأفكار الإصلاحية أو التحديثية في صحافة متحررة أو في صلب التجمعات السياسية. أما بعد فشل الحركة الدستورية الدينية في بلاد فارس، فقد خسر العلماء امتيازاتهم شيئاً فشيئاً، وعلى العكس منهم بدأ رجال الدين الشيعة في الدولة العثمانية يظهرون ويخرجون من الدائرة الشيعية الضيقة بعد أن خاب الأمل بالدستور العثماني.

الدستور العثماني

مهّدت التنظيمات سبيلاً مؤاتياً للتغيير، فسمحت بصورة خاصة، بظهور طبقة الوجهاء. إلا أن الحادث الذي قلب الحياة السياسية والاجتماعية في جبل عامل كان إحياء الدستور سنة ١٩٠٨.

فمنذ سنة ١٨٦٨ قام زعيم الجمعية العثمانية الفتاة نامق كمال بتكريس مبدأ الشورى معتبراً أن الخلافة ليست إلا توكيلاً بالسلطة من المجتمع لبعض أفراده[١٤٣]. وكان، بالإضافة إلى كونه متشرباً بالثقافة الغربية، شديد التعلق بالتقاليد والقيم الأخلاقية في الإسلام، وكان يرغب في الجمع بين نمط الحكومة الحديثة والعودة إلى مبدأ الشورى كما كان في بداية الإسلام[١٤٤]. وقد صدر سنة ١٨٧٦ دستور يضمن الحريات العامة ثم عُلّق هذا الدستور.

ولقد نُظّمت حركة الشبيبة العثمانية. فقامت في اسطنبول على يد مجموعة من طلاب الطب العسكري **جمعية الاتحاد والترقي** سنة ١٨٨٩. ثم عقد أول مؤتمر لأنصار تركيا الفتاة في باريس سنة ١٩٠٢ وكان هدفهم أن يجعلوا تنظيم الدولة العثمانية مركزياً وعقلانياً وموحداً مستلهمين في ذلك نسق اليعاقبة في الثورة الفرنسية. وكانوا يبثون أفكارهم عبر المحافل الماسونية[١٤٥]. ثم انضمّ إلى المنفيين في باريس، جماعة من الضباط واستعادوا اسم جمعية الاتحاد والترقي: وفي سنة ١٩٠٨

---

١٤٢. نشرت **العرفان** مقالة مطولة عن البابية في حلقات في مجلدها العشرين (١٩٣٠) وبعد سنتين أجاب صاحب العرفان عن سؤال حول الفرق بين الأصوليين والشيخيين والأخباريين، فقال باختصار إن الأصوليين والأخباريين متوافقون على أركان الدين إلا أنهم مختلفون حول اعتماد الأخباريين على أخبار غير محققة، وهذا ما لا يجوز في رأيه. وأما الشيخيون، فإن كانوا من الغلاة، كما هو سائد، فإن الفرق كبير بينهم وبين الشيعة الإمامية. انظر **العرفان** المجلد ٢٣ العدد الاول ص١٦٢ (أيار ١٩٣٢).

١٤٣. Henry Laurens, **L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945**, Armand Colin, Paris, 1993, p. 86

١٤٤. Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, p. 70

١٤٥. Henry Laurens, **L'Orient arabe**, p. 120

قامت هذه الجماعة، وكانت شديدة الفعالية في منطقة سالونيك (في مقدونيا)، بتمرد ما لبث أن انتشر وأجبر السلطان عبدالحميد أن يعيد الدستور. ثم خُلع السلطان سنة ١٩٠٩ فيما كان أنصاره يقومون بثورة مضادة.

وبإعادة الدستور وتأسيس البرلمان، قبل السلطان أن يعيد الحريات التي كانت قد ألغيت سنة ١٨٧٧، وبذلك أصبح تأسيس الجرائد وإنشاء الجمعيات ممكناً. إلا أنه مع ذلك، نظراً إلى أن أعضاء الحزب الحاكم في **جمعية الاتحاد والترقي** كانوا يرفضون النقد، أصبح النقاش سطحياً ومجانباً للواقع. وسرعان ما انحصر الجدل بالمسائل الجارية، متجنباً الخوض في الأفكار والمبادئ العامة[١٤٦]. بالإضافة إلى ذلك قام الأتراك باستبدال الموظفين العرب تدريجياً في الإدارة كما أنهم فرضوا اللغة التركية لغة رسمية سنة ١٩٠٩ في الإدارة والعدل والتعليم. ولذلك لم يكن ما قام به النواب العرب بعد ذلك التاريخ غريباً، فإنهم بعد أن كانوا يساندون **جمعية الاتحاد والترقي**، صوتوا ضدها سنة ١٩١٠ وتقربوا من المعارضة الليبيرالية اللامركزية[١٤٧].

وبينما كانت الحركة الوطنية العثمانية تتحول تدريجياً إلى حركة وطنية تركية، كان العرب ينقسمون إلى عروبيين وعثمانيين. وقد رفضت المجموعة الأولى سياسة التتريك للدفاع عن اللغة العربية في أقل تقدير، وهي بالنسبة للمسلمين لغة الوحي. وبقيت المجموعة الثانية وفيّة للدولة العثمانية لأنها كانت تريد لها البقاء من جهة ولأنها كانت ترى خيراً في الأصلاحات التي قامت بها حكومة الشبيبة التركية لجهة التعليم ولجهة ما تم من أعمال لتحسين الحياة العامة، من جهة أخرى. أما على الصعيد المحلي فقد كان الصراع بين ممثلي الطرفين ناتجاً بالقدر نفسه من الخصومة بين النخب التقليدية ومن الصراع الناتج عن وصول قوى جديدة على المسرح السياسي آتية من بيئات اجتماعية غير بيئة الأعيان التي كانت تشغله إلى ذلك الحين[١٤٨].

واجتمع دعاة العروبة وانتظموا في جمعيات شبه سرية؛ وحالفوا الحزب العثماني القائل باللامركزية الإدارية، وقد أُسس في القاهرة سنة ١٩١٢، وكان كما يدل عليه اسمه، يعمل في العلن لتحقيق برنامج إصلاح محدد. في العام ١٩١٣ عقدت الحركات العربية مجتمعة «المؤتمر العربي» في باريس فأكدت على وفائها للدولة العثمانية وعزمها على الإصلاح معاً وذلك بهدف إدخالها في الحضارة المعاصرة: الاستقلال الإداري في المناطق، الحرية، المساواة بين المسلمين والمسيحيين، مشاركة العرب في الحكومة المركزية، الاعتراف بلغتهم لغة رسمية. ولم يأخذ الأتراك حقاً بمطالب دعاة العروبة، أكانت علنية من قبل المعارضة الرسمية أم سرية تناقشها

---

١٤٦. Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, Oxford University Press, 1961, p. 207

١٤٧. Henry Laurens, **L'Orient arabe**, p. 121-123

١٤٨. Rashid Khalidi, «Social Factors in the Rise of the Arab Movement in Syria», in Said Amir Arjomand éd., **From Nationalism to Revolutionnary Islam**, Macmillan, Londres, 1984, p. 53-54

الحركات السرية، بل كانت التنازلات تخفي سياسة تهدف إلى شقّ حركتهم، فبقيت الوعود بلا تنفيذ. وقد وصلت الفرقة إلى ذروتها بإعدام القادة الوطنيين سنتي ١٩١٥ و١٩١٦ وبقيام حسين شريف مكة بالعصيان في حزيران ١٩١٦[١٤٩].

وقد شقت فكرة الأمة طريقها [إلى النفوس]. ولئن كانت الأكثرية من الوطنيين تدعو إلى إقامة دولة عربية عاصمتها مكة وملكها حسين، فإن غيرهم من النصارى على الأغلب، كانوا يدعون إلى فكرة الأمة السورية المستقلة[١٥٠]. أما مسيحيو جبل لبنان فكانوا يطالبون بالاستقلال وكانوا يعتمدون في الوصول إلى هدفهم على دعم فرنسا. وكان كل فريق يحلم، قبل سنة ١٩١٤، بأمة ويبذل جهده في تحديدها مستنداً إلى وحدة اللغة والأرض والدين معاً، وكان يعرض لاحتمالات أنماط الحكومة التي تبدو له مناسبة. ولما انفجرت الحرب العالمية الأولى، ظن الوطنيون أن حلمهم قد يتحقق إن انهارت الدولة العثمانية، فكثفوا صلاتهم، الديبلوماسية، التي كانوا قد بدأوها، بالقوى العظمى.

وكان جبل عامل يشكل عنصراً ثانوياً إلى حد ما في هذه اللعبة الديبلوماسية. إلا أن الأدباء والأعيان فيه كانوا يدلون بدلوهم في الحركة العامة بطريقة من الطرق، وحاول البعض منهم أن يزودوا جماعتهم بتعريف للأمّة التي يمكنها الانخراط فيها.

وكان أول ما سمح للأدباء العامليين بأن ينضموا إلى كيان سياسي واسع، انتسابهم إلى الدستور العثماني. فقد افتتح أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا سنة ١٩٠٨ فرعاً **لجمعية الاتحاد والترقي** في النبطية وجرّوا معهم وجهاء البلدة وأدباءها والجوار. ثم شكلوا حلقة ونظموا فيهاالمحاضرات: فنوقشت فيها مسائل الرفض والانقسام، وأُظهرت فيها حسنات الإصلاح، ودُعيَ فيها إلى موالاة الدولة العثمانية[١٥١].

وقد فضل الأدباء العامليون أن يراهنوا على الدولة العثمانية مع أن هويتهم المذهبية كانت قد تؤدي بهم إلى النظر بعيداً، نحو الدستور الفارسي؛ على الرغم مما يشير إليه وضاح شرارة من أنها كانت «قائمة على غلبة الأتراك على العرب، والسُنّة على الملل والمذاهب الأخرى»[١٥٢]. ولذلك فإن موالاة الدولة العثمانية كانت، في رأي هؤلاء الأدباء العامليين، تطغى على منطق انتمائهم الطائفي الشيعي. فوضعوا آمالهم في دولة قوية تمكنهم من ولوج الحضارة والتقدم، بفضل الحرية

١٤٩. Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, p. 292 sq. أنظر تورط العامليين في هذه الحوادث في الفصل الثامن.

١٥٠. كان جورج سمنة الناطق باسمهم، قد كتب كتابا يدافع فيه عن وجهة النظر هذه: **La Syrie**, Bossard. Paris. 1920. ومع أن القومية السورية كانت فكرة الأقلية، فإن أهميتها كانت كبيرة نظراً إلى أن رئاسة الوزراء الفرنسية كانت تدعمها وتدفع بها إلى الأمام.

١٥١. محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل** ص١٨٣-١٨٤.

١٥٢. وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٣٧. يعود الفضل فيما سأقوله في الصفحات الآتية من الاعتبارات، إلى الأفكار التي يقدمها هذا المؤلف في فصوله الثلاثة الأولى من كتابه مستنداً إلى المقالات التي نشرتها العرفان في أول عهدها.

الجديدة التي بدأوا ينعمون بها، وانتشار العلم. وكان الكتّاب العامليون، كغيرهم من العرب في تلك الحقبة، يتمثلون النموذج الياباني[١٥٣]. وقد أثبت هذا النموذج أن في إمكان دولة مثقلة بالتقاليد أن تكون حديثة وأن تبقي على تقاليدها، لا بل أن تنافس الأمم الأوروبية على الصعيد العسكري، ولا سيما أن اليابان قد غلبت روسيا سنة ١٩٠٥. فإن إنهاء الاستبداد والإتيان بحكومة استشارية وتعميم التعليم مسائل تمكّن من الوصول إلى نمط من الحضارة شبيه بما حصل في اليابان لا ريب في ذلك، وهو نمط ضارب أصله في التقاليد وسائر فرعه في طريق الحداثة في آن معاً.

وعلى الرغم من الثقة التي وضعوها في الدولة، والحرص على الوحدة والتماسك فإن الأدباء العامليين ظلّوا متمسكين بطائفتهم: فلم تكن المسألة في محو خصوصياتهم المذهبية في الوقت الذي توصلوا فيه إلى حرية التعبير عن رأيهم وعكفوا فيه على تاريخهم وحققوا هويتهم[١٥٤].

ولقد قاموا، على غرار غيرهم من الوطنيين، بتحديد مفهومهم للأمة الخاص بهم. وهكذا حاول أحمد رضا أن يجيب عن السؤال: «ما هي الأمّة؟» في مقالة نشرها في المجلد الثاني من العرفان[١٥٥]. وقام هو وصاحبه الأقرب سليمان ظاهر، على وجه الخصوص، ببناء ما أسماه وضاح شرارة «بالعصبية العاملية»، معتمدين في ذلك على مفهوم ابن خلدون القائل بروح الجماعة والذي يحيل هنا إلى الأواصر المتينة المحافظة على تماسك الجماعة الدينية المحلية. وقام مؤلفون آخرون، منهم صاحب العرفان نفسه، بإضافة لبناتهم إلى هذا البناء؛ وذلك لأنهم كانوا يعتقدون في ذلك الوقت بأنه كان من الممكن أن يندمجوا في دولة قوية متحدة وأن يحافظوا، في الوقت عينه، على خصوصياتهم المحلية، أي على بعض السيادة.

ولم يلحظ العامليون الصعوبة القائمة في تأمين تطلبهم المزدوج: مجتمع متعدد الطوائف يحتلون فيه موضعاً يخصهم، ودولة قوية يستطيعون فيها أن يحافظوا على خصوصياتهم وأن يتمتعوا ببعض السيادة[١٥٦]. وقد استنفدوا كل طاقاتهم ليفرضوا أنفسهم على أنهم طائفة مذهبية، وليندمجوا في الكيان السياسي الذي تؤلفه الدولة العثمانية وليقيموا صلاتهم، في الوقت عينه، بباقي عناصر هذا الكيان. وفيما كانوا مستغرقين في إتمام هذه المهمة، كانت سياسة **جمعية الاتحاد والترقي** تتجه نحو التتريك.

قام سليمان ظاهر سنة ١٩١٢ بطرح مسألة الرئاسة مميزاً بين الرئاسة في الدولة، وفي رجال

١٥٣. أنظر أولى افتتاحيات **العرفان**. وقد بقي التمثّل باليابان في الصحافة العربية على وجه العموم وفي مجلة العرفان بخاصة، وارداً حتى العقد الرابع من القرن العشرين.

١٥٤. أنظر لاحقاً في هذا الكتاب الصفحات الأولى من الفصل التاسع.

١٥٥. **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٩، ص٤٥٩-٤٦٢ (١٩١٠).

١٥٦. وضاح شراره، **الأمة القلقة**، ص١٦. لا بد من أن نضيف هنا أن هذا التطلب المزدوج ليس متناقضاً بحد ذاته، ولكن نظراً إلى نمط الدولة اليعقوبي الذي كان يُحَضّر في المنطقة فإنه أصبح كذلك.

الدين، وفي الزعماء[١٥٧]. ولا يؤدي هذا التوزيع للرئاسة إلى سلم تراتب فالتوزيع ليس عمودياً بل أفقيٌ ويرتكز في الوقت عينه على الواقع وعلى التصور الذي يحمله العامليون لمجتمعهم. فقد كانوا يتصورون جبل عامل بالفعل بمقتضى ثلاثة اعتبارات تناسب ثلاث طرق من الشعور بالانتماء وثلاثة أنماط من الانتماء نفسه: أرض ذات حدود معينة بتاريخها وتقاليدها وعاداتها؛ دولة يدخل فيها هذا الكيان الجغرافي والثقافي مع احتفاظه بخصوصياته وبسيادة نسبية؛ وحدة دينية تتخطى الحدود الجغرافية والثقافية، وتُنظّم على نحو يبقيها مستقلة عن الدولة[١٥٨].

III- تكوّن حركة الإصلاح العاملية

III- ١- تباشير الحركة (١٨٨٢-١٩٠٩)

يؤرخ بعض الكتاب أوائل النهضة في جبل عامل بسنة ١٨٨٢، أي ١٣٠٠ للهجرة؛ لأنها شهدت افتتاح أول مدرسة من النمط الحديث في النبطية[١٥٩]. وكان الدخول في قرن جديد مؤاتياً بالضرورة لتأريخ ولادة الفجر الجديد. وهو يناسب هنا إضافة إلى ذلك، مفترقاً في التاريخ العاملي. فقد بدأت التنظيمات التي قامت بها الإدارة العثمانية، بإتيان ثمارها في التغيير الاجتماعي منذ ذلك التاريخ، فظهرت طبقة من الوجهاء الريفيين الجدد، ومن البرجوازيين المدنيين بصورة خاصة. وكان رجال الدين العائدون من النجف، من جهة ثانية، قد تشربوا التطورات الأخيرة التي لحقت بالعقيدة الشيعية وبطريقة تعليمها؛ مما يعيدنا إلى القطبين اللذين أشرنا إليهما سابقا، وقد شكلا الأثر المزدوج للأدباء والعلماء العامليين وهما: القطب العثماني والقطب الفارسي النجفي. فأما القطب العثماني فقد أعطى المدرسة الحديثة الأولى في النبطية، وأما القطب النجفي فقد كان السبب في إنشاء مدارس دينية عديدة دخل «الإصلاح» فيها بنسب مختلفة.

وقد كان العثمانيون يهدفون بواسطة التنظيمات إلى تطوير سياستهم الإدارية وعقلنة تنظيم المناطق. وانطلاقا من هذا المبدأ، أصبحت بلدة النبطية قائمقامية صغيرة، فعيّن حمدي باشا حاكم الولاية، رضا الصلح على رأسها؛ وكانت إلى ذلك الحين مديرية. وقد بنى رضا الصلح بناء إدارياً وشكّل مجلساً بلدياً وعيّن الموظفين فيه[١٦٠].

١٥٧. المرجع السابق، ص٤٦. «الرئاسة والرؤساء». **العرفان**، المجلد الرابع العدد ٨ ص ٢٩٩ - ٣٠٣. (تشرين الثاني ١٩١٢).

١٥٨. ما تزال هذه المستويات الثلاثة من التعلق مناسبة في رأيي لقراءة وضع الشيعة الحالي في جنوب لبنان.

١٥٩. يقول محمد جابر آل صفا في **تاريخ جبل عامل**، ص١٦٩ أنها كانت «الحجر الأول في أساس النهضة العلمية والقومية العربية» في جبل عامل، ويستعيد محمد كاظم مكي فكرة إرجاع النهضة العاملية إلى هذا التاريخ في: **الحركة الفكرية والادبية في جبل عامل**، ص١٩٦.

١٦٠. وضّاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٨٦، محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل** ص١٧٤.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإصلاحات العثمانية قد مهدت لظهور الوجهاء، وكانوا من التجار البرجوازيين المدينيين أو من الموظفين في الإدارة العامة. وكان على هؤلاء أن يؤمنوا لأولادهم تربية وتعليماً حديثين طامحين بذلك إلى تكاثر جماعتهم أو إلى تأمين ترقّيها الإجتماعي. على أن جبل عامل، فيما خلا الإرساليات المسيحية، لم يكن فيه من المؤسسات التعليمية غير الكُتّاب والمدارس الدينية. ولذلك فقد قرر رضا الصلح سنة ١٨٨٢ أن ينشئ مدرسة حديثة في النبطية، افتتحت بعد سنتين من ذلك. وكان يأتي إليها بنفسه يومياً ويحضر بعض الدروس، وكان بمقتضى ما يقول محمد جابر آل صفا، «يبث بين الطلاب الروح القومية، ويجعلهم يتمرنون على الخطابة بين يديه في مواضيع اجتماعية وشؤون وطنية». وكان المعلمون الآتون من بيروت وطرابلس، يدرسون النحو والصرف والأدب العربي والتاريخ والجغرافيا، واللغة التركية التي كانت اللغة الرسمية. وكان في المدرسة ستون تلميذاً. ثم نُقل رضا الصلح إلى منطقة اللاذقية وعُيّن قائمقاماً.

ويبدو أن مدير المدرسة مصطفى العكاري، وقد أصبح في وضع مريح، بدأ بتطبيق طرقه التربوية الخاصة به، فكلّف أحد رجال الدين العامليين محمد إبراهيم، بإدارة التعليم. فهيّأ هذا الأخير الدروس للأكبر سناً: فكان يعلمهم كيف يحرّرون نصاً نثرياً وكيف ينظمون القصائد؛ ويدرسهم المنطق والبلاغة والفلسفة، وفيزياء ابن سينا، ومؤلّف كورنيليوس ڤان دايك (١٨١٨-١٨٩٥) **النقش في الحجر**[١٦١]، وهو كتاب من القطع الصغير بمثابة مدخل إلى الفيزياء والكيمياء الحديثين، بالإضافة إلى عرض مختصر لعلم النفس في آخره[١٦٢]. والمؤلف، وهو طبيب من المرسلين الأمريكيين من أصل هولندي، كان يدرّس في الكلية الإنجيلية السورية (وهي ما أصبحت عليه الجامعة الأمريكية)، وكان يؤلف لها الكتب المدرسية شارحاً العلوم الحديثة بأسلوب عربي واضح وسليم[١٦٣].

وكان التعليم في هذه المدرسة إذن، متجذراً في التقاليد الشيعية ومنفتحاً، في الوقت نفسه، على العالم الحديث بأحسن ما يمكن من الاستعداد للروح الإصلاحية في تلك الحقبة، وكان ذلك من

١٦١. أنظر: محمد جابر آل الصفا، **تاريخ** ص٢٥٠. وقد ذكرت العرفان كورنيليوس فان دايك في مقالة مخصصة للنهضة: وهو مستعرب استقال من الكلية الإنجيلية السورية بعد أن قررت الإدارة أن تدرّس باللغة الإنكليزية، وكان يرتدي الزي الشرقي ويعاشر العلماء. أنظر العرفان المجلّد ١٢ ص٣٦٣-٣٦٤. وقيل إنه كان يزور عبدالله نعمة في جبع وكان له فيها منزل صيفي. أنظر حبيب آل ابراهيم «حديث النعمة»، **المهاجر العاملي** ص٤٤ و Edward Robinson, **Later Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions: A Journal of Travel in the Year 1852**, Murray, Londres, 1856, p. 42.

١٦٢. **النقش في الحجر**، لا ناشر له، مطبوع طباعة حجرية في بيروت سنة ١٨٨٦ في ١٦٨ صفحة. والعنوان مأخوذ من القول السائد «العلم في الصغر كالنقش في الحجر».

١٦٣. Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, p. 231, معتمداً على رشيد رضا، **المنار والازهر**، ص١٤٢.

صنيع مدنيين غرباء عن جبل عامل بمشاركة رجل دين من قرية الكوثرية، وكان سيداً وابن عالم كبير. ولا شك في أن هذه المدرسة قد حملت أملاً كبيراً ولا سيما أنها وحدت «القطبين» العثماني والنجفي ومزجت التقاليد بالحداثة، وما قدمه الخارج بما هو متجذر في الداخل.

وقد استفاد من نظام الدراسة المزدوج هذا رجال منهم أحمد رضا. فقد علّمه مصطفى العكاري الحساب والجغرافيا، ومحمد نور الدين (ت- ١٩٠٧)[١٦٤] اللغة العربية. وقد تابع الفتى دراسته مع محمد إبراهيم، بعد أن قدم هذا إلى النبطية، في البلاغة والمنطق والطبيعيات والحكمة الإلهية[١٦٥] وقد غرس فيه شيخه هذا، بحسب ما يقول، روح التجدد وحثه على الابتعاد عن التقليد الأعمى[١٦٦].

وقد طبعت هذه المدرسة تاريخ جبل عامل الثقافي بطابعها. ويذكر خيرالله خيرالله في كتاب صدر أوائل العقد الأول من القرن العشرين هذه المدرسة، موضحاً أنها أعطت الطائفة الشيعية جماعة من الكتاب منهم أحمد رضا وسليمان ظاهر وأحمد عارف الزين الذي دفع «بحركة الحداثة» إلى الأمام فعمت بعد ذلك العالم الشيعي في بلاد الشام[١٦٧]. إلا أن هذه التجربة لم تدم، مع الأسف، طويلا؛ فقد أغلقت مدرسة النبطية أبوابها سنة ١٨٩١. وقد قامت محاولات عديدة بوحي من روح الإصلاحات العثمانية، لمتابعة الجهد الهادف إلى إدخال تعليم من النمط الحديث وإلى تنظيم نشر المعرفة في جبل عامل. فقام الوجهاء والأدباء بتأسيس الكثير من الجمعيات الخيرية لهذا الهدف؛ وقد تركزت في النبطية. ففي سنة ١٨٨٩-١٨٩٠ تأسست لجنة المعارف، وكان أحمد رضا وهو في السابعة عشرة من عمره أمين صندوقها. وافتتحت اللجنة مدرسة لم تدم طويلا لأنها، بحسب قول أحمد رضا، كانت تبث روح المقاومة في مواجهة الحكومة العثمانية. وقد صودرت أوقافها ولم تستعدها إلا بعد إعادة الدستور سنة ١٩٠٨ وبعد جهود كثيرة قام بها أحمد رضا بمساعدة سليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا.

سنة ١٨٩١-١٨٩٢ قام الشركاء الثلاثة في النبطية بتأسيس المحفل العلمي العربي، وكان يجتمع في مستهل كل عام حول محاضرة يلقيها أحد أعضائه: وكانت النصوص تحفظ في سجل خاص باسم «طلائع النجاح». هذا ما قدم به أحمد رضا هذه الجمعية[١٦٨]. إلا أنه من المحتل أن تكون

---

١٦٤. درّس رجل الدين هذا في مدرسة النبطية الفوقا.

١٦٥. درس المنطق والبلاغة في الكتب الشائعة في المدارس الدينية، والطبيعيات في **الرسائل** لابن سينا والحكمة الإلهية في **جلاء الارتياب**، وهي رسالة مأخوذة من كتاب الملا صدر الدين الشيرازي الضخم **الأسفار الأربعة**، أنظر مجلة المجمع العلمي العربي المجلد ٢٨ العدد الرابع ص٦٤٠ (تشرين الأول١٩٥٣).

١٦٦. المرجع السابق ٦٤١. مع أن هذه الترجمة ليست موقعة، إلا أن جميع الدلائل تحمل على الاعتقاد بأن كاتبها هو أحمد رضا نفسه. فقد كان أعضاء المجمع يودعون تراجمهم وكان المجمع يحفظها، كما هو وارد في ترجمة محسن الأمين، وقد نشرت في المجلة نفسها. أنظر **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ١٧ ص٦٢٠ (١٩٥٢).

١٦٧. K. T. Khaïrallah, **La Syrie**, Ernest Leroux, Paris, 1912, p. 60.

١٦٨. **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ٢٨ العدد ٤ ص٦٤٣ (تشرين أول ١٩٥٣).

محفلا ماسونيا، يوحي بذلك لفظة محفل الشائعة في الاستعمال لترجمة كلمة Loge الفرنسية. أضف إلى ذلك أن مقالة مخصصة بسليمان ظاهر تفيد بأنه أسس «المحفل العاملي» مع زميليه. وأضاف الكاتب مذكراً أن رجال الإصلاح والثورة كانوا أعضاء في المحافل، لأن الماسونيين كانوا ينادون بالأفكار القائمة على الأخوة والمساواة والحرية[١٦٩]. والواقع أن الاحتمال كبير في أن يكون أدباء النبطية الثلاثة قد انضموا إلى المبادئ التي كانت الماسونية تبثها في ذلك الحين في أوساط دعاة الإصلاح في الشرق الأوسط بنجاح[١٧٠].

ونعود فنجدهم سنة ١٨٩٨-١٨٩٩ في جمعية خيرية جديدة هي جمعية التعاون الخيري[١٧١]. ثم شاركوا في تأسيس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في النبطية وقد لعبت دوراً أساسياً في تطور التعليم في البلدة العاملية وجوارها، ولا سيما ابتداء بسنة ١٩٢٠. ولا بد أن جمعية المقاصد التي أُسست في صيدا قبل هذه بعشر سنوات، قد كانت نموذجا اتبعه أدباء النبطية في إنشاء جمعيتهم، ولو أن المصادر لا تشير إلى ذلك وهي بالاجمال قليلة في الحديث عن هذه الجمعية وعن هوية أعضائها. وذلك يعني أنهم اتبعوا المثال الذي تقدمه البرجوازية السنية من طبقة التجار في المدينة الساحلية، وكانت تسير في خط الحركات الفكرية التي ينقلها رجال نافذون من ذوي الصلات في بيروت ودمشق ولا سيما آل الصلح. ولم يكن يشغل هؤلاء الوجهاء فكرة إصلاح التعليم وتحديثه فحسب، بل الرغبة في الانعتاق من السلطة العثمانية، ولو أن أول المحرِّضين على هذا الأمر كان مدحت باشا نفسه. ومهما تكن دوافع - والي - سوريا، فإنه هو بالفعل من بادر إلى دفع وجهاء المدن لافتتاح المدارس[١٧٢] وقد صرح أولاً في دمشق بأنهم إن لم يختاروا بأنفهسم افتتاح المدارس فلا يحق لهم أن يتشكوا من أن الأجانب يقومون بافتتاحها. وأقنعهم بانشاء جمعية تحض على تأسيس المدارس[١٧٣]. وهذا ما قام به لاحقا لدى وجهاء بيروت الذين أسسوا جمعية المقاصد الخيرية في المدينة. ثم حث أحمد الصلح على القيام بمشروع مماثل في صيدا. فقام آل الصلح،

---

١٦٩. أحمد أبو ملحم «الشيخ سليمان ظاهر: رائد عروبي» في المجلس الثقافي للبنان الجنوبي: **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول، ص٥٤.

١٧٠. قيل لي من مصادر شفهية عن وجود مراسلات تثبت هذه الواقعة، ولكنني لم أستطع الحصول على الوثائق. يبقى ذلك مطروحاً للإثبات ولتحديد الواسطة التي انتسب بها العامليون إلى محفل أو كيف افتتحوا محفلاً في النبطية.

١٧١. إن المصادر المستعملة لا تحدد هدف هذه الجمعية التي يبدو أنها كانت عابرة. أنظر ترجمة سليمان ظاهر بقلم عبدالله ظاهر في، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص١٥؛ وأحمد أبو ملحم، المرجع السابق، هامش١٦٩.

١٧٢. الافتراض هو أن مدحت باشا كان يغذي طموحات بالحكم الذاتي والاستقلال عن الباب العالي حينما كان والياً على سوريا بين نهاية سنة ١٨٧٨ و١٨٨٠. وكان عبد الحميد يتلقى معلومات بهذا الصدد. والأغلب على ما يبدو أن الوالي قد شجع على القيام بالاضطرابات بهدف إقناع السلطان بزيادة سلطاته ليتمتع بحرية في الحركة كبيرة. أنظر «Midḥat Pacha», **EI2/VI/1027**

١٧٣. أُقيمت في دمشق الجمعية الخيرية لإنشاء المدارس أنظر: Shimon Shamir, «The Modernization of Syria: Problems and Solutions in the Early Period of Abdulhamid», p. 376

ولا سيما محمود منح بن أحمد باشا، بتنفيذ المشروع بمساعدة وجهاء المدينة ومنهم آل الجوهري وآل زنتوت؛ وقد اشترك في ذلك شيعي واحد وأصبح عضواً في الجمعية، هو ناصيف الأسعد[١٧٤] وقد افتتحت الجمعية مدرسة ابتدائية للصبيان، بعد شهر على إنشائها وذلك في أيار ١٨٧٩ وكانت تعدّ أربعة أساتذة ومائة وخمسين تلميذاً في صفوفها. وفي أوائل القرن العشرين كانت قد أنشأت أربع مؤسسات يدرس فيها أكثر من ألف تليمذ ذكوراً وإناثاً[١٧٥]. وكانت الجمعية تحيا من ريع العقارات التي كانت تملكها: دكاكين، ومخازن، وخان، ومقهى؛ كان يسمى «القهوة الخيرية». وقد اعتبر أحمد عارف الزين سنة ١٩١٣ أن عمر هذه الجمعية كان طويلا بالمقارنة بغيرها من الجمعيات وذلك رغم ما تعرضت له من ضغط في عهد عبد الحميد.

ولئن ذكر الضغط على المقاصد فذلك حتما لأن السلطات العثمانية لم تكن تحبذ دوماً نشاط الجمعية الخيرية. إذ اتهمت بنشر شعور العداء للاتراك منذ تأسيسها، وقد وافق ذلك «قضية اليافطات»: إذ نشرت على جدران المدينة يافطات تطالب بإخراج الأتراك وبتعيين قائمقام عربي[١٧٦]. ولا بد أن يوضع إنشاء الجمعيات في نهاية القرن التاسع عشر في هذا السياق، ولا سيما المقاصد في النبطية. فالأدباء الثلاثة الذين أطلقوا هذا المشروع كانت لهم الدوافع نفسها التي كانت لأقرانهم السنة: إحياء التعليم وكذلك الإمساك بمستقبل بلدهم ولو جزئياً. وقد أنشأت مقاصد النبطية مدرسة للصبيان سنة تأسيسها أي سنة ١٨٩٩؛ وهي شبيهة بالمدرسة الحديثة التي كان قد أسسها رضا الصلح، وقامت بإدارتها[١٧٧]. إلا أنها، على ما يبدو حُلّت وأوقفت نشاطاتها في أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم عادت إلى الظهور بعد قيام الانتداب الفرنسي وإعلان لبنان الكبير فقامت بنشاطاتها من جديد[١٧٨].

وقد حاول الزعماء العامليون، بتشجيع من رضا الصلح، أن يقوموا، هم أيضاً، بمشروع إنشاء مدرسة حديثة. فقد دعا خليل الأسعد سنة ١٨٩٣-١٨٩٤ وجهاء البلاد للاجتماع عند آل الفضل في

١٧٤. عادل الصلح، **سطور من الرسالة، تاريخ حركة إستقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧م** (بدورن ناشر) بيروت، ١٩٦٦، ص٩٦. كذلك أثبت أحمد عارف الزين في **تاريخ صيدا**، العرفان، صيدا ١٣٣١هـ- ١٩١٣م ص١١٠، لائحة باسماء الأعضاء المؤسسين لجمعية المقاصد في صيدا.

١٧٥. أحمد عارف الزين، المرجع السابق، ومصطفى بزّي، **تطور التعليم والثقافة في جبل عامل**، هيئة إنماء المناطق الحدودية (بدون مكان النشر) (لبنان) ١٩٩٥ ص٢٧٦.

١٧٦. لقد نشرت هذه القضية البلبلة حتى في أذهان المراقبين الأجانب. ففي رسالة لقنصل فرنسا في بيروت موجهة إلى وزارة الخارجية في ٣٠/ ١٢/ ١٨٨٠ يوجه التهمة فيها إلى المقاصد. أنظر: Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban**, vol. XIV, p. 249-251. ولم تكن صيدا المدينة الوحيدة التي مستها قضية اليافطات.

١٧٧. مصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة**، ص٢٧٦. و**العرفان**، المجلد الثامن ص٦٥٦ (حزيران ١٩٢٣).

١٧٨. يؤكد محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي أن الجمعية حُلّت سنة ١٩١٢ من دون ذكر الأسباب في: **ولاية بيروت** المجلد الأول ص٣١٢، ولكن سليمان ظاهر يورد أن المدرسة في تلك السنة كانت ما تزال تحت إدارة المقاصد أنظر: **العرفان** المجلد الرابع ص٦٠.

النبطية للبحث في إنشاء المدرسة. وقد بقيت مبادرته عند هذا الحد.

ثم قام ابنه كامل باستعادة هذه المبادرة سنة ١٩٠٧ فاستدعى وجهاء وعلماء إلى دارته في الطيبة للنظر في إنشاء مدرسة دينية. فدعوا للاكتتاب في هذه العملية، وتوصلوا إلى جمع مبلغ ثمانمائة ليرة عثمانية ذهباً بفضل اكتتاب ثلاثين متبرعاً. وألفوا لجنة موكلة بتنفيذ المشروع، مؤلفة من علي محمود الأمين وحسين مغنية وأحمد رضا وسليمان ظاهر. وكان على هذين الأخيرين أن يديرا المدرسة، وقد قرر المجتمعون، على ما يظهر، أن يكون مركزها في النبطية[١٧٩]. إلا أنه، كما يقول محمد تقي الفقيه: «تفرقت الآراء حول هذا المشروع فتفرقوا قبل استقرار الرأي»[١٨٠].

وقد تضافر سببان لإخفاق هذا المشروع. الأول أن عدداً من العلماء قد رفضوا أن يروا في جبل عامل ظهور نوع من التعليم غير التقليدي، إذ كان يمثل في نظرهم خطراً على المعتقدات الدينية، فعارضوا المشروع[١٨١]. والثاني يعزى إلى الصراع على النفوذ بين الوجهاء وكذلك بين العلماء، فمنهم من كان يسعى إلى دفع الفائدة المعنوية من هذا المشروع إلى حدها الأقصى، ومنهم من كان يسعى إلى الحفاظ على الامتياز شبه الكامل في احتكار التعليم. وقد أظهر ذلك عدم قدرتهم على القيام بأنفسهم بالإصلاح التربوي. وكان لا بد من الانتظار إلى العقد الثاني من القرن العشرين حتى تظهر مشاريع أخرى لإنشاء مدارس خاصة تجمع بين العلوم المدنية والعلوم الدينية. وفي انتظار ذلك، بقي التعليم، ولم يكن داخلاً في نطاق مهام الدولة العثمانية، في أيدي رجال الدين.

وبالعودة إلى مرحلة الدراسة المثالية التي قام بها أحمد رضا؛ فإنه قد عاد إلى الدراسة على محمد نور الدين بعد ذهاب محمد إبراهيم وإقفال المدرسة الحديثة في النبطية. وتابع دراسة المنطق، ثم انكب على دراسة الفقه. وفي سنة ١٨٩٢ عاد حسن يوسف مكي من النجف وافتتح مدرسة دينية سماها «الحميدية»؛ فأنهى فيها أحمد رضا دراسة المنطق والفقه، وزاد عليهما أصول الفقه وكان يُدرِّس فيها في الوقت نفسه[١٨٢]. وقد قام بعض رجال الدين، أغلبهم من المجتهدين الذين درسوا في النجف، بتأهيل دعاة الإصلاح العامليين العتيدين.

١٧٩. **العرفان**، المجلد الثاني العدد ٧ ص٣٧٧ (تموز ١٩١٠) «عامل والمدارس» و**العرفان** المجلد ١٨ العدد ٤ ص٤٤٥ (تشرين الثاني ١٩٢٩).

١٨٠. محمد تقي الفقيه، **جبل عامل في التاريخ** ص٣٤٣-٣٤٤.

١٨١. أنظر، **جريدة جبل عامل**، العدد -٥ بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٩١٢ ص٣. والعدد ٢٧ بتاريخ ١/ ٨/ ١٩١٢ ص٢١٠. وقد ذكرتهما نوال فياض في: Nawāl Fayāḍ, «Les intellectuels du Djebel ʿĀmil et le mouvement national de 1908 à 1948, Sud-Liban», thèse de 3e cycle dactylographiée, Aix-Marseille I, s.d., dir. Gilbert Delanoue, p. 89

١٨٢. **مجلة المجمع العلمي العربي** المجلد ٢٨ العدد ٤ ص٦٤١.

بعض المحاولات لتنظيم التعليم الديني

كانت الدراسة الدينية، في الفترة التي افتتحت فيها مدرسة النبطية الحديثة، في طور الانطلاق. فبعد فترة من الركود، يتفق المؤرخون العامليون على ردِّها إلى ما أحدثته حملات الجزار العسكرية وما تلاها من نهب[١٨٣]، قامت في قرى جبل عامل مدارس عديدة. ويؤرخ البعض نهضة التعليم الديني ببداية القرن التاسع عشر؛ فقد كان الأمن قد استتب في المنطقة وقام عالم من الكوثرية اسمه حسن القبيسي (ت - ١٨٤١) فافتتح مدرسة خرجت العديد من رجال الدين[١٨٤]. وأما البعض الآخر فيؤرخها بالعام الهجري ١٣٠٠هـ أي ما يناسب ١٨٨٢م وهو تاريخ الدخول في العصر الحديث ويناسب أيضاً تطوراً في المدارس الدينية[١٨٥].

وكان حسن قبيسي قد أسس هذه المدرسة تبعاً لنصائح العلماء في النجف؛ وكان يدرّس فيها اللغة العربية وآدابها والعلوم الدينية ويخرّج رجال الدين؛ ومنهم علي إبراهيم الذي علّم فيما بعد في المدرسة، وعبدالله نعمة، ومحمد علي عز الدين، وعلي السبيتي (ت - ١٨٨٥) وكان أديباً وشاعراً مشهوراً؛ وكان يخرّج الزعماء أيضاً. إلا أن المدرسة اندثرت بوفاة مؤسسها. و«انتقلت حركة التدريس» إلى جبع، بحسب عبارة محمد جابر آل صفا[١٨٦]. وهذه العبارة غالباً ما تتكرر في كتابات المؤرخين؛ كما لو أنهم كانوا يتمثلون التعليم؛ أي في الواقع بؤر العلم، وكأنه شيء متحرك، ينبغي للمرء أن يرتحل للحاق به هنا أو هناك بحسب ما يحلو له من تنقل دائم، في طلب للمعرفة لا ينفك يتجدد.

وإذ حطّ عبدالله نعمة رحاله في جبع، مع أنه من جارتها حبوش، فقد أعاد الصلة بالتقاليد المتعلقة بالتدريس والتبحر في العلم التي تعود إلى القرن السادس عشر حيث بدأت بالمدرسة التي أسسها زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني. وقرية جبع، في نظر العامليين، هي مهد هذا التقليد. لذلك فقد قيل إن عبدالله نعمة قد جدّد مدرسة الشهيد، كما لو قيل عن غيره من العلماء إنهم «جددوا» مدرسة أسسها أحد أجدادهم[١٨٧]. مما يعني أن إنشاء المدارس لا يكون من العدم، ولا يتم بفكرة من العالم أو بإرادة منه فحسب، بل يتصل بتقليد و«بحركة» تعيد بؤر المعرفة إلى حيث

---

١٨٣ . أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب I- ٥ .

١٨٤ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل** ص٢٤٠-٢٤١ .

١٨٥ . وهذا ما يقول به أحمد رضا إذ يقسم تاريخ التعليم في جبل عامل إلى ثلاث مراحل: الأولى إلى القرن الحادي عشر الهجري: تطور المدارس؛ الثانية إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري: مرحلة مضطربة؛ الثالثة إلى أيامه (أي ١٣٢٨هـ-١٩١٠م) وهي فترة نهوض، أنظر **العرفان** المجلد الثاني العدد ٨ ص٣٨١-٣٩٢ .

١٨٦ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٤٢ .

١٨٧ . حول عبد الله نعمة وتجديد مدرسة جبع، أنظر: جعفر شرف الدين، «قمم جبل عامل، علماؤه العاملون»، وثيقة غير منشورة، مطبوعة على الآلة الكاتبة ٩ صفحات .

كانت مزدهرة .

وقد دامت مدرسة عبدالله نعمة أربعين عاماً وكان من بين تلامذتها الكثر؛ حسن يوسف مكي وموسى شرارة[١٨٨]. وكان طول حياتها بحد ذاته عنصر ثبات في التعليم ومجالاً لتجديد الدروس. على أن المناهج بقيت مغرقة في التقليد؛ فقد كانت إدارة المدرسة تتم على «الطريقة القديمة» بحسب محسن الأمين. ويقول هذا الأخير إن عبدالله نعمة كان يكتفي بتعليم الفقه ويترك تعليم العربية والبلاغة والمنطق والأصول، إلى الآخرين - تاركاً بذلك شكّاً حول هؤلاء «الآخرين» من المشايخ. بالاضافة إلى ذلك فإنه يعتبر أن منهج التعليم كان «عقيماً»، لأن التلامذة كانوا يضيعون السنوات الطوال في دراسة النحو والصرف ولأن شروح شيوخهم كانت غير مفهومة حتى من الشيوخ أنفسهم، فكيف بالتلامذة. ويستنتج محسن الأمين أن الفائدة التي كانت ترجى من هذه المدرسة لم تكن لا بحجم الجهد المبذول فيها ولا بقدر المال المصروف[١٨٩].

ولئن لم ينتقد أحمد رضا مدرسة عبدالله نعمة بصورة واضحة، فإنه يلمح إلى ما كان فيها من مثالب مقارنة بمدرسة محمد عز الدين في حناويه، وقد افتتحت على إثر مدرسة عبدالله نعمة. وبحسب قوله فإن الدراسة كانت فيها أكثر تنوعاً منها في جبع، وأعمال مؤسسها أبسط وأكثر تنسيقاً وتوثيقاً[١٩٠]. وقد أصابت مدرسة حناويه نجاحاً كثيراً وكان عدد تلامذتها في تزايد مستمر إلى وفاة مؤسسها، سنة ١٨٨٤[١٩١]. وهي الوحيدة التي نملك لها وصفاً من مراقب أجنبي، وهو الدكتور «لورتيه»، إذ يروي زيارته لهذه المدرسة «العليا» فيقول:

«جلسنا القرفصاء بين نافذتين على حُصر مغطاة بالسجّاد في زاوية قاعة واسعة، مستندين إلى الجدار، ومعنا ما يقارب الثلاثين فتى، كان الشيخ يلقنهم تعاليم الدين الحنيف. وكان أغلب هؤلاء التلامذة بين الخامسة عشرة والسادسة عشرة من العمر، وكانوا يبدون انتباهاً واحتراماً كبيرين، وكان على ركبة كل واحد منهم قرآن كبير الحجم قد خُطّ بعض نسخه خطاً فكان آية في الجمال»[١٩٢].

وبعد إقفال مدرسة حناويه، تجمع طلابها هم وآخرون في المدرسة التي افتتحها موسى شرارة في بنت جبيل بعد عودته من العراق سنة ١٨٨٠. وكان من تلامذتها عدد كبير من العلماء موضوع دراستنا، ومنهم محسن الأمين وحسين مغنية وعبد الحسين صادق؛ وقد تركت شخصية الشيخ فيهم أثرها الواضح. وكان الشيخ لا يتورع عن توجيه النقد إلى الشيوخ من زملائه ونسبة أخطاء تلامذتهم

---

١٨٨ . **العرفان**، المجلد الثاني ص٣٨٩ ومحمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢٤٣-٢٤٤ .

١٨٩ . **الأعيان**، المجلد الثامن ص٦٠ . من المحتمل أن يكون محسن الأمين، ولم يكن من تلامذة هذه المدرسة، قد سمع هذه المآخذ على المدرسة من أحد رجال الدين الذين درسوا فيها وكانوا يشاركونه الرأي في ضرورة إصلاح التعليم. كذلك فإن الأمر يتعلق بموسى شرارة على الأرجح وكان أستاذه .

١٩٠ . **العرفان**، المجلد الثاني ص٣٨٩ .

١٩١ . **الأعيان**، المجلد التاسع، ص٤٤٧ .

١٩٢ . Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 132

إليهم، بقوله لهم: «الحق في هذا على شيخك» وشيخه حاضر. وكان يتابع تلامذته عن قرب ويسائلهم كل يوم خميس مساءً لكي يرى مدى تقدمهم في المواد التي كانوا يدرسونها على شيوخهم[١٩٣]. أضف إلى ذلك أنه اعتمد طرقاً تربوية أنسب لحاجات الطلاب: فقد كان الأجدى عنده أن يفهموا النصوص التي يدرسونها؛ لذلك فإنه كان يلتزم بشرحها ويهمل الاستطراد المطول الذي كان يطيل في مدة الدراسة في علوم العربية. ولقد اتخذ لمدرسته مثالاً من النجف باتباعه منهج الدراسة المتبع فيها؛ فأدخل إلى جبل عامل التدريس في قوانين الأصول للميرزا القمّي (ت - ١٨١٦)، وتوصل إلى استقطاب أفضل الطلاب وأفضل المدرسين على حد سواء. وذلك ما كان من أمر نجيب فضل الله ويوسف شرف الدين الذي التحق، هو وتلامذته، بمدرسة بنت جبيل[١٩٤]. ثم إن تلامذتها ومدرِّسيها تفرقوا بعد وفاة الشيخ سنة ١٨٨٦.

وكانت تنتشر في القرى العاملية مدارس أخرى أقل شأناً من تلك. و منها مدرسة أنصار وعلى رأسها حسن إبراهيم، وكانت مزدهرة في تلك الفترة. وكان لا بد من انتظار عودة حسن يوسف مكي من العراق واستقراره في النبطية حيث ظهرت من جديد مدرسته وكانت الأرحب؛ وقد افتتحها سنة ١٨٩٢ وسماها الحميدية فقصدها التلامذة من كل صوب حتى أن عددهم نيّف على الثلاثمائة. وقد اعتبر محمد جابر آل صفا أن «عناية السيد الرئيس بالمدرسة وطلابها [بلغت] حداً بعيداً لم يكن له مثيل في المدارس التي قامت في جبل عامل»؛ فكان يولي عنايته صيانة البناء، ويساعد الطلاب المحتاجين مادياً ويراقب سير الدروس. وكان يجمع التلامذة بعد ظهر كل يوم في الملعب ليدرسهم بنفسه ويمتحنهم أو يستمع إلى نقاشاتهم ومراجعاتهم ويتابع تقدمهم في دروسهم وحتى في قيافتهم ومأكلهم ومنامتهم[١٩٥].

وقد توقفت المدرسة، هذه أيضاً، بوفاة مؤسسها سنة ١٩٠٦. وكانت تجربتها قد أثرت في أدباء عامليين منهم أحمد رضا وسليمان ظاهر اللذين أتمّا دراستهما ثم درّسا فيها. وقد عادت المدرسة إلى العمل في العقد الثالث من القرن العشرين بمبادرة من بعض وجهاء النبطية وتكفلتها جمعية خيرية يديرها الرجلان.

وقد اتخذت الحركة في اتجاه التعليم، بعد إحياء الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ واتباع سياسة تطوير المدارس في السلطنة، صورة جديدة: فقد أرادت الدولة أن تأخذ على عاتقها عبء تربية أتباعها. فما كان من العامليين إلاّ أن طالبوا بافتتاح المدارس في ديارهم؛ فقامت بعض المحاولات المعزولة، ومنها محاولة علي محمود الأمين الذي كان منذ عودته من العراق سنة ١٨٩٣ إلى وفاته

---

١٩٣. محسن الأمين، **سيرته**، ص٦٠ و**الأعيان**، المجلد العاشر ص١٧٣.
١٩٤. **الأعيان**، المجلد العاشر ص٣٢١، وجعفر شرف الدين، في وثيقة مخطوطة جواباً عن أسئلة مكتوبة.
١٩٥. **تاريخ جبل عامل**، ص٢٥٣.

سنة ١٩١٠ يجمع من حوله جماعة من الطلاب[١٩٦]. إلاّ أن رجال الدين، على وجه العموم كانوا يكتفون بجماعة صغيرة من الأتباع، لا يلبثون أن يذهبوا، في أغلب الأحوال، إلى المدن المقدسة في العراق. ولسوف نشرح في الفصل الآتي كيف كان شيعة جبل عامل يواجهون مسألة التعليم الديني بعد سقوط الدولة العثمانية.

لم يستطع العامليون في الواقع أن يقيموا نظاماً دائماً للتعليم، على الرغم من بعض المحاولات التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر. وقد كانت تجربة علي الأمين قبل عدة عقود قد باءت بالفشل. فلننظر في الأسباب. كان علي الأمين قد أعاد إلى مدرسة شقراء «عزّها»، وكان جدّه أبو الحسن موسى (١٧٢٦-١٧٨٠) قد أسسها في شقراء، وكانت الأولى في جبل عامل التي امتلكت أوقافاً لسدّ حاجاتها المالية، وكانت تتسع لأربعمائة طالب[١٩٧]؛ فأعاد عليّ افتتاحها. وقد أرسل طلابه في جمع الخمس من سكان القرى المجاورة ليوفر لها المال الكافي حتى تسير أمورها على ما يرام. وفي أحد الأيام عيّره أحد القرويين، وقد أُرهق، بأنْ لا فرق بين طلابه وبين أزلام حمد بك، وكان الزعيم في ذلك الحين، الذين يثقلون الفلاحين بالضرائب؛ فاستاء العالم وقرر أن لا يعود إلى هذه الوسيلة لتمويل المدرسة وأخبر طلابها بأنه لن يستطيع إعالتهم بعد اليوم؛ فبقي البعض وتفرق البعض الآخر. ثم اندثرت المدرسة بوفاة علي الأمين[١٩٨].

وتظهر هذه الحادثة أنه لم يكن في استطاعة رجال الدين أن يعتمدوا على الدعم المادي المنشود لدى السكان بعد أن أفقرهم ابتزاز الزعماء لهم. فكانت الوسيلة الوحيدة تقوم على التفاهم بينهم وبين الزعماء إياهم؛ فهم الممولون الوحيدون: ولذلك فقد كان حسن سير التعليم، كما يلاحظ وضّاح شرارة، منوطاً بالعلاقات بين الزعماء والعلماء؛ وقد تحسنت بعد التنظيمات، أي بعد أن أعفي الزعماء من مناصبهم وأُنشئتْ إدارة عثمانية مباشرة في الولايات[١٩٩]. أضف إلى ذلك أن ظهور الوجهاء قد مهّد لإنشاء المدارس، ولا سيما في المدن، وعلى الأخص في النبطية، حيث كان الأثرياء من التجار مستعدين لتشجيع التربية. لذلك فقد كان تمويل مدرسة عبدالله نعمة يتم عن طريق سليمان الزين، ومدرسة حسن يوسف مكي عن طريق حيدر جابر، ثم جددها حفيدا سليمان الزين، يوسف وحسين في العقد الثالث من القرن العشرين[٢٠٠].

كانت هبات الوجهاء تسمح لرجال الدين القائمين على المدارس أن يؤمنوا حسن سيرها اليومي، وصيانة مبانيها، وإطعام طلابها ومساعدة المعوزين منهم. وقد ظهرت بذلك بداية تنظيم، كان في

---

١٩٦. أنظر محسن الأمين، **خطط جبل عامل** ص١٨٣، و**العرفان** المجلد الثاني ص٥٣٠.
١٩٧. **الأعيان**، المجلد العاشر ص١٨٢-١٨٥ و**خطط** ص١٨٣.
١٩٨. **خطط**، ص١٨٣.
١٩٩. وضاح شرارة، **الأمّة القلقة**، ص٨٠-٨١.
٢٠٠. **الأعيان**، المجلد ٨ ص٦٠ ومحمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢٥٢ و**الأعيان**، المجلد ٥ ص٣٩٤.

الإمكان أن يستقيم. أما المدارس التي لم تكن موضع كرم واهب مجزل فلم يكن لها من مصدر للتمويل غير الخمس المستحق للعالم الذي يديرها؛ إذ لم تُلحق بها الأوقاف. وكانت هذه المدارس، نظراً لهشاشة موقفها المالي الذي كان يزيد من صفتها الزائلة، لا تؤسس إلا بفضل المبادرة لدى عدد قليل من رجال الدين وبفضل كفاءتهم وجهدهم، فهم المؤسسون والمدبرون والقائمون بنشاطاتها معاً. وكانت تندثر في أغلب الأحيان بوفاتهم. ونظراً إلى أن المؤسسة كانت لا ترتكز إلا إلى إرادة فرد واحد، فإنها كانت تنهار بغيابه.

وكان فشل التنظيم في العلوم الدينية يعجّل بذهاب الطلاب إلى العراق. ولقد غابت المدارس الدينية الرفيعة المستوى عن جبل عامل منذ قيام الحرب العالمية الأولى[٢٠١]. إلا أن ما يبقى في نظر العامليين، هو أن عدداً من رجال الدين، بتأسيسهم المدارس التي أعدت جيلاً جديداً من الأدباء والعلماء، قد ساهموا في حركة النهضة العامة في الشرق: ففي مقالة طويلة نشرت في العرفان سنة ١٩٢٦ حول هذا الموضوع؛ تظهر اسماء عبدالله نعمة ومحمد علي عزالدين وموسى شرارة وحسن يوسف مكي باعتبارهم قد ساهموا في الحركة التي أطلقها جمال الدين الأفغاني وتابعها في بلاد الشام الكواكبي وطاهر الجزائري. ويضيف الكاتب قائلاً: على أنه قبل إعلان الدستور، لم تكن الساعة مواتية، لأن دعاة الإصلاح كانوا يعملون وهم خائفون. ويقيم صاحب المجلة، في المقالة نفسها، الصلة بين شيعة لبنان وأصل هذه الحركة أي جمال الدين الأفغاني نفسه؛ مفسراً أن أحد الشيعة ميرزا الباقر، أبا صديقه محمد الباقر[٢٠٢]، كان قد رافق السيد في سفره إلى باريس[٢٠٣].

وكان لموسى شرارة بين رجال الدين هؤلاء ممن سبقوا دعاة الإصلاح، مكانة خاصة؛ إذ أنه بذل جهده إلى ما هو أبعد من التعليم وحده وكان في الواقع، أول بطل من دعاة الإصلاح الديني في جبل عامل. وكانت له نظرة شاملة حول ما ينبغي له أن يتغير أو أن يتحسّن؛ لا في التعليم فحسب، بل كذلك في ممارسة الشعائر وفي الحياة الدينية على وجه العموم[٢٠٥]. ونظراً إلى انطباعه بطابع ما رآه وخبره في النجف طوال تسع سنوات، فإنه قد بقي متعوداً على شرب الشاي صباحاً ومساءً، بالطريقة التي كانوا يصنعونه بها هناك؛ فكان أول من أدخل السماور إلى جبل عامل[٢٠٦].

وقد احتفظ بهذه العادة التي تعوّدوها في العراق، الكثيرون من بعده فعمّت بسرعة الأوساطَ

٢٠١. **خطط** ص١٨٦.

٢٠٢. كان أحمد عارف الزين قد دافع عن محمد باقر على صفحات جريدة جبل عامل سنة ١٩١٢، وهو شيعي من بيروت كان ينشر فيها **البلاغ**. وقد سجنه الأتراك لذلك.

٢٠٣. **العرفان**، المجلد ١٢ ص٢٤١-٢٤٨؛ ٣٦١-٣٦٨؛ ٤٨١-٤٨٧.

٢٠٤. أنظر مثلاً: **العرفان**، مجلد ١١، ص٤٥ ومجلد ١٢ ص٥٩٤.

٢٠٥. يفرد له محسن الأمين بعض المقاطع في **سيرته** تحت عنوان: «الشيخ موسى شرارة وإصلاحاته» ص٥٨-٧١. وسوف نعالج إصلاحاته لاقامة الشعائر في الفصل القادم.

٢٠٦. **الأعيان**، مجلد ١٠، ص١٧٢.

الدينية العاملية. واليوم يُشرب هذا الشاي في أسر العلماء ويُحضّر في إبريقين متطابقين ويسمى «الشاي الشرعي» أو «شاي السادة». وكان موسى شرارة يود، على ما يبدو، أن يستحضر القليل من أجواء مدن العراق، وهو الذي كان لا ينفك يردد العبارة: «هذا سبك العراق»، كلما ذكر بعض عاداتهم[٢٠٧]. فلقد تأثر بالعادات النجفية بالغ الأثر، على الأقل فيما يتعلق بالإصلاحات التي قام بها في جبل عامل. وذلك أشبه ما يكون بتقليد سكان المناطق لسكان العاصمة؛ فقد كان المطلوب أن تُنَظّم الحياة الدينية العاملية على مثال ما كان يفعله كبار المجتهدين في مدن العراق.

ولم يكن لإصلاحات موسى شرارة، على الرغم مما تركته من بصمات، إلا صدى محصور، وذلك لأن جبل عامل لم يكن مهيئاً لها. فكان لا بد من انتظار العودة إلى الدستور وإلى الحريات سنة ١٩٠٨ حتى يصبح الجو مناسباً للإصلاح. وقد استطاع أتباع موسى شرارة أن يوصلوا صوتهم إلى جمهور أوسع، لأنه، كما كان يقال حينها قد: «حُلّت الألسن والأقلام» بعد سنة ١٩٠٨. ولئن استطاع دعاة إلاصلاح أن ينشروا أفكارهم في جبل عامل، وأن يدافعوا عنها، فقد كان ذلك بفضل نشوء الصحافة المحلية سنة ١٩٠٩ ولا سيما بفضل مجلة العرفان.

III- ٢ دور الصحافة والمطبعة

صدرت أولى الوسائل الصحافيّة في المنطقة سنة ١٨٥٧ في بيروت، وأصدرها خليل الخوري؛ وكانت **حديقة الأخبار**، وهي أسبوعية إخبارية ليست بذات ميول سياسية خاصة بل كانت الجريدة الرسمية في الولاية، وبقيت كذلك إلى صدور **بيروت الرسمية** سنة ١٨٦٩. وفي هذه السنة صدرت جريدة **البشير** عن المطبعة الكاثوليكية. بعد ذلك بسنة أي سنة ١٨٧٠ أصدر بطرس البستاني أول مجلة سياسية هي مجلة **الجنان** ثم ألحقها بجريدة **الجنة**. وفي سنة ١٨٧٤ ولدت مجلة أسبوعية اسمها **ثمرات الفنون**، وهي أول مجلة يؤسسها مسلم هو عبد القادر قبّاني، وكان يديرها أحمد طبارة خلال مدة طويلة، وكان ينادي بالأفكار الحديثة ويلتزم بالقومية العربية. وقد ظهرت عناوين أخرى في دمشق وحلب وطرابلس. وكذلك ظهر عدد كبير من الجرائد اليومية والمجلات في بداية القرن العشرين. إلا أن الصحافة قفزت قفزة كبيرة إلى الأمام بعد عودة الدستور سنة ١٩٠٨. فأُنشئَ ما يقارب المائة عنوان جديد في تلك السنة، مما رفع عدد الجرائد والمجلات إلى ٣٥٠ تصدر باللغة العربية في أنحاء الدولة العثمانية[٢٠٨]. وبعد ذلك بسنة ظهر في جبل عامل

٢٠٧. محسن الأمين **سيرته** ص٦٣.

٢٠٨. «Quelques mots sur la presse arabe de Syrie», **RMM**/II/410-412 (1907); K. T. Khaïrallah, **La Syrie**, p. 69 sq.; Silvia Naef, «La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite libanaise al-'Irfān», **Études asiatiques**, revue de la société Suisse-Asie, L. 2, 1996, p. 385 sq

عنوانان هما: **المرج والعرفان**.

ولم يكن ينشر في الصحافة من العامليين إلا القليل من الأدباء. وكان أحمد عارف الزين قد بدأ يكتب في **ثمرات الفنون** منذ سنة ١٨٩٦، ثم تابع في **الاتحاد العثماني** وفي **حديقة الأخبار** وكان عميلها ومراسلها في صيدا. وبمقتضى ما يقول؛ فإن مقالاته كانت تندد بالطغاة وتكشف فساد موظفي الدولة وتدافع عن مناصري الحرية والدستور(٢٠٩). أما أحمد رضا فقد نشر مقالاته في مجلة **المقتطف** الصادرة في القاهرة(٢١٠). وفيما يبدولم ينشر لا محمد جابر آل صفا ولا سليمان ظاهر، مقالات قبل سنة ١٩٠٩م، إلا أن الثاني كان منذ سنة ١٨٩٨ عميل جريدة **لبنان**، وكان يديرها صديقه الشاعر إبراهيم الأسود(٢١١). وأما العلماء العامليون فلا دليل على أنهم كانوا يكتبون في الصحافة، بمن فيهم محسن الأمين الذي استقر في دمشق منذ سنة ١٩٠١، فإنه لا يظهر أنه نشر مقالة قبل صدور العرفان(٢١٢).

وكانت ثورة تركية الفتاة ونتائجها مشجّعاً لهم على الخروج عن صمتهم وإظهار أفكارهم. فساهم الأدباء والشعراء والعلماء في الكتابة في مجلة العرفان. ولعل البعض منهم ما كان لينشر كتاباته لو لم تصدر هذه المجلة، أما البعض الآخر فقد اعتاد أخذ القلم والكتابة في مختلف المنشورات الصادرة في بيروت أو دمشق أو القاهرة. فخرجت بذلك أفكارهم من المحيط الضيق في مجالس العلماء والأدباء إلى الجمهور الأوسع. ولقد أسس بعض مسيحيي مرجعيون: أسعد رحّال ودانيال زعرب، أول دورية في جبل عامل، وهي صحيفة مصغّرة من بضع صفحات سمياها **المرج** وظهر أول أعدادها في ٢٥ كانون الثاني سنة ١٩٠٩(٢١٣). ولقد ساندت أول الأمر حركة تركيا الفتاة، نظراً إلى أنّها من نتاج الدستور العثماني، ودعت إلى الإصلاح في جبل عامل.

وقد كتب فيها سليمان ظاهر افتتاحيات حتى الحرب العالمية الأولى، تاريخ إقفال الجريدة. ثم عادت إلى الصدور في عهد الانتداب الفرنسي حيث تابعت دفاعها عن مصالح المنطقة التي أصبح اسمها لبنان الجنوبي. وفي سنة ١٩٣١ كانت هذه المجلّة تطبع ١٥٠٠ عدد تقريباً، ستون بالمائة منها كانت ترسل إلى أميركا(٢١٤). وفي سنة ١٩٢٧ تنحى الدكتور رحال لابنه أديب فأدارها إلى سنة

---

٢٠٩. **العرفان**، المجلد ٣٩، العدد الأول ص٥ (كانون الأول ١٩٥١م).

٢١٠. **مجلة المجمع العلمي العربي** المجلد ٢٨ العدد الرابع ص ٢٤٢.

٢١١. أحمد أبو ملحم «الشيخ سليمان ظاهر: رائد عروبي» ص٥٤-٥٥.

٢١٢. يذكر محسن الأمين في لائحة مؤلفاته في ختام **سيرته** جزءاً من مقالاته الصحافية في الرد على كتابات أخرى؛ فلا يظهر فيها مقالة صدرت قبل سنة ١٩٠٩م. انظر **سيرته** ص١٩٧-٢٠٣.

٢١٣. محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل**، ص٥١. لم يبق إلاّ بعض النسخ القليلة من المرج متاحة للجمهور تحفظها مدرسة المقاصد في النبطية.

٢١٤. Archives MAE, carton n°1679, Bulletins hebdomadaires d'informations, Haut-Commissariat, Beyrouth et postes, 1929-1931 في افتتاحية **المرج** في العدد الصادر في ٢١/ ١٠/ ١٩٣١، شكوى أخرى من إهمال الحكومة للبنان الجنوبي، على أنه يدفع الضرائب المرتفعة من دون أن يحظى بخدمات الدولة من صيانة وتزفيت الطرقات.

١٩٥٢، فتنحى بدوره لابنه أسعد رحال فأعطاها اسماً جديداً هو **مجلة الجنوب**. هذه الدورية الصغيرة ذات الشأن المحلي عاشت حياة طويلة، وبقيت مواظبة على اهتمامها بجبل عامل، وكانت صدى للأحداث التي مرت به، وانكبت على أدبه وتاريخه واستكتبت من أجل ذلك أفضل الأقلام العاملية. ولعل إرادتها هذه في بقائها ضمن الحدود المحلية، أن تكون سبباً في نجاحها ولاسيما لدى المهاجرين في أميركا، وقد بقوا بفضلها على صلة بمنطقتهم تصلهم أخبارها بصورة منتظمة.

فيما خلا **المرج** وبالطبع **العرفان** و**جريدة جبل عامل**، وسوف نبحث فيهما بالتفصيل لاحقاً، لم تصدر منشورات دورية في جبل عامل قبل العام ١٩٢٠؛ إلاّ بعض المحاولات المعزولة القصيرة الأمد. ومنها **الأدب** ظهرت سنة ١٩١٠ في قرية من قضاء جزين وهي مخطوطة، و**القوّة** أصدرها في صور سنة ١٩١٢ الحاج حسن دبوق وكان يطبعها في بيروت(٢١٥). في العقد الثالث من القرن العشرين قامت في جزين ومرجعيون حركة صحافية محلية، ففي آب ١٩٢٠ ظهر العدد الأول من جريدة **الاتفاق** أصدره في جزين المحامي سعيد رزق وحبيب ناصيف؛ وكانت أسبوعية تعالج القضايا الأدبية وتتطرّق إلى الشؤون الزراعية والسياسية. وبعدها بستة أعوام أصدر أحد رجال الدين في البلدة دورية اسمها **الشلاّل**.

ثم أصدرت جمعية في مرجعيون في كانون الثاني ١٩٢٧ **النهضة المرجعيونية**، وما لبثت أن اقتنت مطبعة صغيرة خاصة بها. وظهرت في صيدا في تلك السنة مطبوعة اسمُها: **أبو دلامة**(٢١٦).

وفي آب ١٩٣١ نزلت إلى الأسواق أولى أعداد جريدة ذات طموح كبير وهي **القلم الصريح** صدرت في مرجعيون. وكان مؤسسها شاب من الروم الأورثوذكس، الفريد أبو سمرا، وكان من مناصري القومية العربية المتحمسين، والوحدة مع سوريا. وقد أراد أن تكون جريدته وطنية تتصدى للاستعمار وتعالج مشاغل الناس. ونظراً لقربه من المثقفين والوطنيين، فقد توصل إلى كسب التعاون من رجال الأدب العامليين من أمثال أحمد عارف الزين وأحمد رضا وسليمان ظاهر وموسى الزين شرارة وكذلك من غيرهم من الأقلام المعتبرة من أمثال فخري البارودي. وقد ظل مؤسسها يعمل بنفسه على إصدارها بانتظام إلى العام ١٩٧٦(٢١٧).

وظهرت في جبل عامل عناوين أخرى عابرة، أو أن بعض العامليين أصدروها. ومنها **صدى الجنوب** صدرت عام ١٩٣٧ في مرجعيون ولم تدم طويلاً. وفي شقراء ظهرت أربع نشرات بين العقد الرابع والعقد الخامس من القرن العشرين، أصدرها أفراد من آل الأمين وهي: **الحقل** لعبد الكريم الأمين، **أبو الكشاكش** وهي من صنع جعفر الأمين، **النحلة** أنشأها عبدالله مرتضى الأمين، **الخنساء**

---

٢١٥. محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢٠٨ وحسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي** ص٧٧.

٢١٦. محمد كاظم مكي، المرجع السابق، ومصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة**، ص٣٣٨-٣٤٢.

٢١٧. ألفرد أبو سمرا، «مرجعيون الرائدة»، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، المجلد الأول، ص٨٣.

وهي مجلة نسائية أسستها سكينة الأمين[٢١٨].

وأول مجلة صدرت في صور، **المعهد**، أسسها عام ١٩٤٥ جعفر شرف الدين ابن المجتهد عبد الحسين شرف الدين، ودامت أربع سنوات[٢١٩]. وكان أخوه محمد رضا قد أصدر سنة ١٩٣٥ في بغداد **الديوان** وكان رئيس تحريرها الأخ الثالث صدر الدين. وفي سنة ١٩٤٤ أصدر هذا الأخير جريدة يومية في بغداد باسم **الساعة**، ثم أصدر مجلتين أدبيتين في بيروت: **الألواح** سنة ١٩٥٠ أتبعها سنة ١٩٥٢ بأسبوعية سمّاها **الساعة** كذلك وقد توقفت بعد عددها الثاني، فانكفأ مؤسسها إلى صور حيث أصدر **النهج** ابتداءً من سنة ١٩٥٥[٢٢٠].

وفي بيروت قام أحد الأدباء العامليين، الشاعر المشهور محمد علي الحوماني، بتأسيس مجلة **بعد نصف الليل**، سنة ١٩٣٠، وحوّلها إلى **العروبة** سنة ١٩٣٥. وكانت تنشر مقالات عن المجتمع والعادات واللغة العربية والآداب والعلوم والفنون، وتطمح لمنافسة العرفان. إلاّ أن **العروبة** لم يكن لها لا جمهور العرفان ولا العدد الكبير من المشاركين في تحريرها الذي كان لغريمتها في صيدا؛ وتوقفت بسرعة[٢٢١].

وفي الختام، فقد قام أحد رجال الدين من القرية العاملية حناويه وهو حبيب آل إبراهيم، بتأسيس مجلة سماها **الهدى**، ومعها مطبعة، في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين، في العمارة في العراق حيث كان يقوم بمهامه الدينية[٢٢٢]. ثم بعد أن استقرّ في بعلبك أصدر مجلة أخرى في أثناء العقد الخامس من القرن العشرين: الإسلام في معارفه وفنونه، وكان يحررها كاملة بمفرده تقريباً، ومع أنها كانت تركز مواضيعها على الدين فإنها مع ذلك كانت تعالج مسائل متنوعة تتراوح بين أركان **الإسلام ونقاط معينة في الفقه** مروراً بالتاريخ والأخلاق والآداب، وكل ذلك على هوى ناشرها ومزاجه، فيما يبدو. ولقد أسس حبيب آل إبراهيم في بعلبك سنة ١٩٥٣ مطبعته الخاصة به؛ **مطبعة الإسلام**، بعد أن طبع مجلته في صيدا ثم في بيروت ثم في زحلة. ثم تحول اسمها إلى **مطبعة آل إبراهيم**[٢٢٣].

وكانت المطابع نادرة في جبل عامل؛ فكان **للمرج** مطبعة صغيرة في مرجعيون تحمل الاسم نفسه. ولم تدم طويلاً، لأن المجلة أصبحت تطبعها **العرفان** في صيدا ابتداءً من سنة

---

٢١٨ . مصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة**، ص٣٤٢.

٢١٩ . جعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي المجلد الثاني ص٤٦.

٢٢٠ . المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (الناشر)، **وجوه ثقافية من الجنوب**، المجلد الثاني ص١٢٣-١٢٤.

٢٢١ . محمد عبد الحسين الفقيه، **النزعات الإسلامية في شعر محمد علي الحوماني**، ماجستير في الآداب مطبوعة على الآلة الكاتبة، الجامعة اليسوعية، بيروت بدون تاريخ، ص٣١. ومحمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢٠٩.

٢٢٢ . **العرفان** المجلد ٣٢ العدد الثاني، ص١٢١.

٢٢٣ . حسن نصرالله، «الشيخ حبيب إبراهيم في بعلبك»، في **المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٧م. ص٩٦.

١٩٣٠[٢٢٤]. وذلك أن أحمد عارف الزين، بعد أن كان يطبع مجلته في بيروت طوال سنتين (١٩٠٩ و١٩١٠)، افتتح مطبعته في صيدا في ١١ كانون الأول سنة ١٩١٠، ليطبع فيها مجلته وكذلك كُتُباً في الأدب والدين والعلم، بالإضافة إلى الكتب المدرسية[٢٢٥].

وبذلك يكون أحمد عارف الزين قد أطلق مؤسسة للنشر كان جبل عامل يفتقر إليها، لأن الكتب فيه كانت نادرة جداً. والأفضل من ذلك أن هذا العمل في النشر قد تخطى النطاق المحلي بمسافات فوصل إلى العالم الشيعي على وجه العموم. فقد طبعت العرفان كتباً تختص بالتراث الديني الشيعي من أمثال **المقتل** لابن طاووس، وقد نُشر منذ السنة الأولى على تأسيسها[٢٢٦]، هذا من جهة، وكتباً للأدباء أو العلماء العامليين بالإضافة إلى كتب المفكرين العراقيين الشيعة من معاصريها، من جهة أخرى. ومن نافل القول أن هذه الكتب المعاصرة كانت تقدّم في الأغلب، عرضاً في الدفاع عن التشيع. وكان لبعضها صدى كبير في العالم الشيعي وأدت إلى ردود على شكل عرض نقدي للكتاب أو إنكاري من قبل المفكرين السنة. ومنها على سبيل المثال: **الدين والإسلام، أو الدعوة الإسلامية**، لمحمد حسين كاشف الغطاء، الذي منع من طبع الجزء الثاني من كتابه في بغداد، وكان الأول قد ظهر سنة ١٩١١. فطبعه في مطبعة العرفان أثناء إقامته في بلاد الشام[٢٢٧]. ونشرت العرفان سنة ١٩١٣ كتاباً آخر من هذا النوع هو: **الشيعة وفنون الإسلام** لحسن الصدر، وهو كاتب غزير الإنتاج ويعدّ كتابه هذا من أشهر ما كتب. وقد نشرت العرفان كتاباً آخر له: **المسائل المهمّة في العبادات والمعاملات**[٢٢٨]. ونذكر كذلك كتابين على كلّ شيعي مؤمن أن يقتنيهما في مكتبته: **تفسير القرآن** لمحمد جواد البلاغي[٢٢٩] **والرسالة العملية في الفقه** للمرجع محمد حسين النائني[٢٣٠]. وأما كتب العامليين الأخرى في هذه الفترة، فإنه من المستحيل أن نذكرها جميعاً: إلاّ أن معظمها نُشر في العرفان.

وكان في صيدا مطبعة أخرى تسمى المطبعة العصرية. وعلى مثال العرفان كانت تنشر كتباً أدبية

---

٢٢٤ . محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢٠٧.

٢٢٥ . أحمد عارف الزين، **تاريخ صيدا**، ص١٥٣.

٢٢٦ . علي البغدادي ابن طاووس، **كتاب اللهوف على قتلى الطفوف**، وهو رواية لمصرع الحسين. وتدل لفظة «مقتل» على نوع أدبي كان شائعاً في القرون الأربعة الأولى من الإسلام، يروي أحداث المقاتل العنيفة أو الجرائم. أنظر بهذا الصدد: Sebastian Günther, «Maqâtil Litterature in Medieval Islam», **Journal of Arabic Litterature**, XXV (1994), p. 192-212

٢٢٧ . Silvia Naef, «Un réformiste chiite - Muḥammad Ḥusayn āl Kâšif al-Ġiṭâ'», p. 59

٢٢٨ . **الشيعة وفنون الإسلام**، العرفان، صيدا، ١٣٣١هـ-١٩١٣م (وقد نشر الكتاب على نفقة عبد الحسين شرف الدين وأحمد رضا وسليمان ظاهر، أنظر **العرفان** المجلد ٥ العدد الأول ص٣٨)؛ **المسائل المهمة في العبادات والمعاملات**، العرفان، صيدا (١٣٣٩هـ-٢١-١٩٢٠م) الطبعة الثانية.

٢٢٩ . **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**، الجزء الأول، مطبعة العرفان صيدا، ١٣٥١هـ-١٩٣٣م.

٢٣٠ . **رسالة في أحكام العبادات والمعاملات**، العرفان، صيدا ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م من ٢٨٠ص.

متعددة الموضوعات وكتباً مدرسية[٢٣١]. على أن مطبعة العرفان بقيت الوسيلة المفضلة لدى الأدباء والعلماء العامليين، كما كانت المجلة التي تحمل الاسم نفسه مجلتهم[٢٣٢].

العرفان، لسان حال الإصلاح

استحصل علي الزين والد أحمد عارف الزين، على إذن من الحكومة العثمانية بإصدار هذه المجلة الشهرية، وظهر العدد الأول منها في ٥ شباط ١٩٠٩. وفيما يبدو لم تنل في أول عهدها موافقة وجهاء صيدا: فقد صرّح هؤلاء لمؤسسها بأنه كان من الأفضل أن يوزع الخبز على المحتاجين بدلاً من إنشاء مجلة لا حاجة ملحة إليها[٢٣٣]. وكان التحفظ أكبر في قرى وبلدات جبل عامل، فصدر عن بعض العلماء من غير دعاة الإصلاح، تهجم منتظم على المجلة، يفسره ردّ أحمد عارف الزين عليه في مقالة عنوانها «الصحافة»، يشرح فيها دور الصحافة باعتبارها مدرسة للوطن تدرّس العلم والأدب والتربية وتحث على اتباع العادات الحسنة وعمل الخير وحسن الأخلاق والسلوك الحسن وتستخلص العبر من حوادث الدهر؛ فلا وجه لاعتبارها من البدع[٢٣٤]. هذه الكلمات الأخيرة ولاسيما «البدعة» منها تدل على أن المجلة قد وصفها عالم أو أكثر، بأنها بدعة؛ فكان على صاحبها أن يدفع عنها هذه التهمة. وفي المقابل، أيّد علماء آخرون جهود أحمد عارف الزين فكان منهم مجتهدون نشروا مقالاتهم في المجلة ومنهم عبد الحسين شرف الدين ومحسن الأمين، منذ صدورها.

«منذ ثلاث سنين انصرفت إلى إنشاء هذه المجلة (العرفان) لأني رأيت الوطن في حاجة ماسة إلى ذلك. وخصوصاً الطائفة الشيعية فإنه لم يكن لها آنئذ صحيفة خاصة تنشر بها اعتقاداتها الصحيحة وآراء علمائها وكتّابها الصريحة وتترجم مشاهير رجالها وتدفع ما يتقوله الجاهلون عنها». هذا ما كتبه أحمد عارف الزين في ترجمة شخصية قصيرة نشرها في العرفان في تشرين الأول ١٩١١[٢٣٥]. ويظهر هذا التصريح بوضوح أن نية صاحب العرفان كانت أن يجعل من المجلة لسان حال الطائفة

٢٣١. محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢١٠.

٢٣٢. لقد توقفت المطبعة عن العمل؛ إلاّ أن المجلة لا تزال تصدر إلى اليوم ولكن في بيروت. فقد أدارها نزار الزين بعد وفاة أبيه سنة ١٩٦٠م. وبقي كذلك إلى سنة ١٩٨١م حين توفي، فاستلم ادارتها ابن أخيه فؤاد الزين. وقد توقفت بسبب الحرب في لبنان سنة ١٩٨٧م ثم عادت إلى الصدور سنة ١٩٩٢م. أنظر: Silvia Naef, « La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire : la revue chiite libanaise al-‘Irfān », p. 395

٢٣٣. Kāẓim al-Amīn, «al-‘Irfān ou Un demi-siècle d'une revue arab»e, thèse dactylographiée de 3e cycle, Paris-Sorbonne, 1967, p. 13, ويستشهد بمذكرات ابن أحمد عارف الزين البكر المخطوطة، محمد أديب.

٢٣٤. **العرفان**، المجلد الثاني العدد الأول ص٢٨-٢٩.

٢٣٥. **العرفان**، المجلد الثالث العدد ٢١ ص٨٤١.

الشيعية وقد كانت إلى ذلك الزمن لا صوت لها.

ولم يكن الأمر يقتصر على قلّة الشيعة الذين يكتبون في الصحافة، بل إن شيعة العراق، ولو أنهم أكثر عدداً وأحسن تنظيماً، لم يكن لديهم وسيلة إعلامية تمثلهم. وكان يصل إلى المدن المقدسة عدد كبير من الصحف والمجلات آتية من القاهرة واسطنبول وكذلك من إيران والهند، وأول مجلة صدرت في النجف كانت **الغري** وكانت تصدر بالفارسية ولم تدم إلا سنة واحدة[٢٣٦].

وأول مجلة للشيعة بالعربية صدرت في آذار ١٩١٠ في بغداد، وهي **مجلة العلم**، فحيّت العرفان صدورها. وكان مؤسسها، هبة الدين الشهرستاني (١٨٨٤-١٩٦٥)، رجل النهضة الإصلاحية، معروفاً لدى قرائها بمقالاته التي نشرها في المجلة[٢٣٧]. وكان خطه في تحرير مجلته أن ينشر التعليم وأن يدافع عن الإسلام بمقتضى السبل التي يتبعها دعاة الإصلاح، يدعمه في ذلك كبيرا المجتهدين في ذلك الزمن شيخ الشريعة الأصفهاني ومحمد كاظم الخراساني. وقد كانت المجلة صدى لكل ما يدور من نقاش في حلقات العلماء في المدن المقدسة. ولسوء الحظ فان هذه المجلة، وكانت توأم العرفان إلى حدّ ما، لم تدم إلا سنتين، ولم يصدر منها سوى واحد وعشرين عدداً[٢٣٨]، وكان صاحبها، بحسب قول محسن الأمين قد اتخذ وجهة إصلاحية لم يتّخذها من قبله أحد[٢٣٩]. فاضطر لإغلاقها وترك البلاد مؤقتاً بعد مناظرة أثارت مواقفه فيها ردوداً عنيفة ضدّه حتى أن حياته كانت في خطر[٢٤٠].

وباتت العرفان بذلك المجلة الكبرى الوحيدة للشيعة في تلك الحقبة، وكانت تسعى إلى أن تكون على صورة أمهات المجلات أمثال **المقطم** و**المنار** وقد أسستا على التوالي في سنتي ١٨٧٦ و١٨٩٨[٢٤١]. وكان الهدف عند أحمد عارف الزين أن ينشر المعارف حول العلم والاكتشافات الحديثة ليخرج جبل عامل من التخلف، وأن ينشر النور حيث يسود الظلام[٢٤٢]. إلا أنه لم ينحصر في المسائل العاملية الصرف بل فتح مجلته على العالم، ورفض نشر المقالات التي تثير النعرات الطائفية، لأن الشيعة في رأيه كانوا يشكلون جزءاً لا يتجزأ من الدولة العثمانية، هم كغيرهم من سنّة

٢٣٦. Yitzhak Nakash, The Shi‘is of Iraq, p. 53؛ وجعفر آل محبوبة، **آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها**، المجلد الأول، **العرفان**، صيدا، ١٣٥٣هـ-١٩٣٤م ص١١٧.

٢٣٧. **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٦ ص٣١٧.

٢٣٨. Yitzhak Nakash, **ibid**. ; « al-Shahrastānī », **EI2**/IX/222

٢٣٩. **الأعيان**، المجلد العاشر ص٢٦١.

٢٤٠. Yitzhak Nakash, **The Shi‘is of Iraq**, p. 197. وكانت المناظرة حول نقل الجنازات إلى المدن المقدسة. أنظر لاحقاً بداية الفصل السادس في هذا الكتاب.

٢٤١. Silvia Naef, «La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire», p. 390

٢٤٢. المرجع السابق ص٣٩١ وللمؤلف نفسه: «Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: die libanesische Zeitschrift al-Irfān», **WI**, XXXVI/3 (nov. 1996), p. 371

ونصارى[٢٤٣]. ومن الواضح أن أحمد عارف الزين لم يكن منتبهاً إلى أنه لا يستطيع الدفاع عن التشيع من دون الدخول في نزاع مع الكتّاب السنة، وأن قراره المتسرع كان كذبة بيضاء لأن مجلته كانت مسرحاً لجميع المناظرات بين الكتّاب الشيعة والسنة[٢٤٤]. ولم يكن صاحب العرفان، على كل حال، يقوم بأي نوع من الرقابة وكان يقبل بنشر آراء الجميع حتى ولو كان على خلاف معهم، إضافة إلى أن **العرفان** ظلت منفتحة على الكتّاب من جميع المذاهب بلا تفريق بينهم، رغم أنها كانت قبل كل شيء مجلة الشيعة.

وقد أمّن أحمد عارف الزين تمويلها في البداية، وفي ظنّه أن اشتراكات القراء وهباتهم كافية لسدّ نفقات إصدارها. الا أن الأمر لم يكن كذلك، فلقد عانى من إصدارها شهرياً، ثم واجهته صعوبات مادية زادت حدتها بتأسيس المطبعة وإصدار **جريدة جبل عامل**. وقد أعلن، في ختام المجلد الرابع سنة ١٩١٢، أنه سيضطر إلى ايقاف المجلة إن لم تُدفع بدلات الاشتراكات الباقية على المشتركين[٢٤٥]. وبالفعل، فقد التجأ في السنة التي بعدها إلى مزرعة بعد أن أصبح عاجزاً عن إصدار المجلة وذلك حتى لا يحضر المصادرة ويختفي عن أنظار الوشاة. إلا أن نداءه قد سمع خارج جبل عامل، فقد قدّم بعض شيعة بغداد عونهم له، كذلك بعض العلويين من جبل أنصارية بواسطة أحد رجال الدين العلويين سليمان الأحمد (١٨٦٥-١٩٤٢) الذي تكفّل بإيجاد مائتي اشتراك جديد لإنقاذ العرفان. وقد عادت المجلة بفضلهم إلى الصدور السنة التي بعدها وتوصلت إلى أن تكون عائداتها إيجابية للمرة الأولى[٢٤٦].

وفي موازاة المجلة، أصدر أحمد عارف الزين جريدة أسبوعية مؤلفة من ثماني صفحات من الحجم الكبير سماها **جريدة جبل عامل** لا تعالج إلا المواضيع المتعلقة بجبل عامل. إلا أنها لم تدم أكثر من سنة نظراً للمشاكل المادية وضغط الرقابة. وظهر منها بالتحديد ٤٣ عدداً فقد توقفت عن الصدور شهراً ونصف الشهر في أثناء السنة ١٩١٢ بعد أن حكمت السلطات العثمانية على مديرها بتهمة القدح والذم[٢٤٧]. وقد ساهمت **جريدة جبل عامل** في تلك السنة من وجودها بإيقاظ الوعي، وكان ذلك في الفترة التي بدأ فيها بعض الأدباء والوجهاء العامليين، وغيرهم من أتباع الدولة العثمانية ممن بنوا آمالهم على ثورة تركيا الفتاة، يخيب أملهم ويتخذون موقف النقد من الحكومة. وقد اعتمدت الجريدة هذا الموقف ونشرته في جبل عامل، فبات الناس يناقشون القضايا العامة في

٢٤٣. Silvia Naef, «La presse», p. 392
٢٤٤. حول هذه المناظرات التي دارت بين العرفان والمجلاّت السنية ولاسيما المنار أنظر لاحقاً في هذا الكتاب الفصل السابع (الربع الأول: «حركة الإصلاح وسياسة التقريب»).
٢٤٥. Silvia Naef, «La presse», p. 394
٢٤٦. «العرفان في ربع قرن»، **العرفان**، المجلد ٢٥، ص٨٨٥ (آذار ١٩٣٥).
٢٤٧. المرجع السابق ص٨٨٤.

المقاهي والاجتماعات البيتية وهم يقرأون الجريدة أو المجلة، ويعلقون عليها. وقد ساهمت **العرفان وجريدة جبل عامل** في إيجاد رأي عام في هذه المنطقة التي لم تنتشر فيها إلى ذلك الحين أية مطبوعة. وكانت معالجة الشؤون اليومية، بالإضافة إلى ذلك، أفضل وسيلة لتعويدهم على قراءة الصُحُف ولجعلها مرجعاً لهم.

وقد شهد الشاعر موسى الزين شرارة، وهو يسترجع أوائل العقد الأول من القرن العشرين، على ذلك بقوله إن الناس كانوا يسمون المجلة باسم النوع «الكزيطة» (من الايطالية gazetta)، لأنهم لم يعهدوا لها اسماً آخر، فإن سمعوا خبراً ردده قائلين: «قالت العرفان»، مما يثبت بالوجه القاطع أن المجلة كانت قد أصبحت حقاً وسيلة لانتقال الرأي العام. بعد ذلك يعتبر الشاعر أن جيله إن استطاع أن يصل إلى معرفة ما يجري في الخارج فذلك بفضل مجلة العرفان. بالاضافة إلى ذلك كانت العرفان قد «أخذت بيد أوائل مثقفي جبل عامل» وشجعتهم على الكتابة، وكانت بالنسبة إليهم «مدرسة وطنية وإصلاحية»[٢٤٨].

الدعوة

تزخر المجلدات الثلاثة الأولى من العرفان بالدعوات إلى الإصلاح. وكان أحمد عارف الزين يكتب افتتاحياته مستلهماً هذه الروح، ومستعملاً جميع الطرق التي كانت بحوزته لإقناع قرائه: من القدرة على الإقناع إلى الحماس إلى الغضب إلى السخط، ولم يتورع عن استعمال الاستفزاز. وكان يعتبر أنه بفضل الحرية التي استعادها أتباع الدولة العثمانية فإنهم أصبحوا من ذلك الحين قادرين على السير في طريق التقدم، وكان يحثهم على الانتفاض. وكان الأمر، في رأيه، مرتكزاً على العلم وعلى انتشاره. فمن الافتتاحية الأولى في العرفان بدأ بتوضيح فكرته في أن العلوم العقلية لم تكن وقفاً على أمة دون أخرى، بخلاف العلوم النقلية. وكان يدعو الموسرين إلى أن يظهروا كرمهم في تمويل المدارس والنوادي والمكتبات. ونظراً لمعرفته باعتراضات قد يثيرها بعض رجال الدين أو بعض المسلمين من الأتقياء والتقليديين في وجه العلوم الحديثة، فإنه كان يستبق الرد عليهم مضيفاً أن الدين يدعو إلى العلوم العقلية[٢٤٩]. وقد حدد أحمد عارف الزين بذلك أسلوب مجلته الذي يقوم على التقريب بين التراث والحداثة مظهراً في الوقت نفسه وجهة نظر دفاعية عن الإسلام.

بعد ذلك، تابع فكرته وشدّد على ضرورة التجمع والتآلف والاستفادة من الحريات الجديدة التي منحتها الدولة للعمل في اتجاه الإصلاح، وذلك بانشاء النوادي الأدبية، فطالما بقيت الصلة

٢٤٨. موسى الزين شرارة، **من دفتر الذكريات العاملية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي المجلد الأول، ١٩٨١م ص٦٥.
٢٤٩. **العرفان**، المجلد الأول، العدد الأول ص٦-١٠.

بالعثمانيين قوية ولم يكن التمييز على أساس عرقي أو ديني، فإن الحكومة قد تقدم عونها لهذه المشاريع. وقدم أحمد عارف الزين المثل على ذلك نادياً أسسه المصريون: **دار العلوم**، يدور فيه النقاش حول اللغة العربية، والترجمة، والمعرّب من الألفاظ، وطباعة الكُتُب ونشرها[٢٥٠].

وقد أظهر صاحب العرفان في المجلد الثاني حدة أكبر. فنظراً لشدة الأسلوب ونوع الحجج التي يعرضها، نستشف أنه يرد على الهجمات التي تعرض لها المجلد الأول من المجلة. وبدلاً من أن يتراجع، فإنه استمرَّ في دعوته إلى العلوم الحديثة مستعملاً نوعين من الحجج مختلفين. الاستشهاد بالقرآن أولاً، أي بالتقاليد الإسلامية: «وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟». والاستعانة بالعقل وبالمقارنة للدعوة إلى التقدم، ثانياً، ولذلك فإنه يدعو القارئ إلى النظر كيف توصلت الأمة اليابانية الجديدة إلى التقدم والانتصار بفضل العلم. ثم بدأ بتبكيت العلماء والوجهاء أي الذين في أيديهم سلطة الدعوة إلى الإصلاح، إلا أنهم يرفضون القيام بواجبهم، فنصح العلماء بتأسيس المدارس وتدريس العلوم الحديثة والعلوم الدينية فيها، قبل أن تقوم الشبيبة المثقفة بالابتعاد عنهم فتشكل خطراً عليهم وعلى الدين. ويعود فيسألهم عن الدليل الذي يرفضون على أساسه العلوم العقلية: «لو أمعنتم النظر لوجدتم أن هذه العلوم التي تنفرون وتُنَفِّرون منها متممة لعلوم الدين خصوصاً في هذا العصر الذي عظمت فيه شوكة الماديين، وأصبحوا خطراً على الإنسانية والدين...». أما فيما يختص بالوجهاء فانه يقول لهم إن زمن التكبر قد ولى، وإن زمن العمل قد جاء فعليهم بناء المدارس. ويصيح صيحته: «إلى العلم أيها المشارقة!» قبل أن يصل إلى الاستنتاج بامتداح الاكتشافات العلمية والتكنولوجية الحديثة، من خطوط التلغراف إلى التحاليل البيولوجية مروراً بالمحرك البخاري، وجميعها من غرائب الغرب[٢٥١].

ولقد كان أحمد عارف الزين على صلة وثيقة بالعلماء، وكانت له معهم صداقات متينة، كذلك كان يحظى بدعم بعض الأسر من الوجهاء ومنهم آل عسيران وكانت زوجته تنتسب إليهم، لذلك فقد كان في إمكانه أن ينتقد الفريقين معاً، ولم يمنع نفسه عن فعل ذلك. وكان مرماه المفضل، في كل هذه الأعداد الأولى من العرفان، رجالَ الدين بلا منازع، وكان يقدمهم على أنهم الأكثر فساداً والأكثر مقاومة للإصلاح. وبهذا وصفهم في محاضرة ألقاها في نادي **جمعية الاتحاد والترقي** في صيدا ونشر نصها في مجلته، وقد دعا سامعيه الى ألاّ يتبعوا إلاّ دينهم وألاّ يطيعوا بعد ذلك اليوم أوامر المعممين والكهنة لأن رجال الدين قد أصبحوا كما وصفهم المعلم الأكبر محمد عبده اذ يقول:

«ولكنّ ديناً قد أردت صلاحه   أحاذر أن تقضي عليه العمائم».

وتعرض لشيخ الإسلام في اسطنبول ولشيخ الأزهر ولمرجع الشيعة وللبابا: منتقداً حياة الرخاء

٢٥٠. المرجع السابق ص٤٦-٤٨. كانت دار العلوم في الواقع بمثابة دار للمعلمين، أُسِّست في القاهرة سنة ١٨٧٢.
٢٥١. «إلى العلم»، **العرفان** المجلد الثاني العدد ٨ ص٤٠٤-٤٠٦.

التي يحيونها، أما عامة الشعب فتعيش في البؤس؛ ولم يجد حلاً في الختام لكل هذه الشرور سوى التعليم للبنات والصبيان[٢٥٢]. وفي السنة التي بعدها، أي في المجلد الثالث من المجلة؛ عاد إلى تهجمه على الرؤساء الدينيين من جميع المذاهب، الذين، والقول له، «شوهوا وجه الدين الجميل وحادوا عن سواء السبيل». وزاد في الحدة، فاتهمهم بأنهم يأمرون الناس بالتعصب واستعمال العنف والقوة، وأنهم يرتكبون الرذائل، على أن الدين يدعو إلى التسامح والرقة والليونة وإلى السلوك الحسن[٢٥٣]. فقد كان أحمد عارف الزين وأصحابه يخوضون معركة حقيقية إذن، يواجهون فيها العلماء الذين عارضوا بقوة كل ما يدافع عنه الآخرون. ولقد قام في جبل عامل فريقان: دعاة الإصلاح ومناهضو الإصلاح، مما أدخل خطاً جديداً من خطوط الفرقة التي كانت قائمة في صفوف الأدباء والوجهاء وعلماء الدين.

وكان أحمد عارف الزين في بداية القرن العشرين الوحيد الذي تجرأ على أن يوجه مثل هذا النقد إلى رجال الدين وأن يتوسع فيه؛ أما الآخرون فقد أخذوا عليهم مآخذ أقل جرأة وأقل توسعاً. ومع ذلك فإنه بقي على عظيم احترامه للدين بحد ذاته، فكان منافحاً عنه بحماسة كبيرة في العرفان، ولم يهاجم إلا ممثليه. وكان لا بد من انتظار العقد الرابع من القرن العشرين وظهور جيل جديد من رجال الدين الشباب الذين تمتعوا بحرية أكبر في مواجهة الدين، فأظهروا انتقادات قاطعة وحادة للعلماء، كانوا يصوغونها في قصائدهم. وكان بعض المعممين في ذلك الزمن يغامرون بالسخرية من أقرانهم بالشعر أيضاً[٢٥٤].

بعد ذلك في العقد الخامس، قام رجل دين، هو محمد جواد مغنية (١٩٠٤-١٩٧٩) بنقد الجماعة التي ينتمي إليها، بطريقة مترابطة ومفصلة، سنحاول أن نلخصها بما يأتي: فبعد أن أعلن أن أصحاب العمائم واللحى لا يستوون في عملهم أو في صفاتهم الأخلاقية أو في آثارهم، قام بتصنيفهم في خمس طبقات تبدأ بالأسوأ وتنتهي بالأحسن أي أنها تبدأ برجل الدين التافه الذي ينبغي له أن يترك الفتاوى والقضايا العامة نظراً لعدم كفاءته، وتنتهي بالعلامة المجتهد المنتج، باني المساجد، مروراً بالعالم الذي يؤخذ بخصومات الوجهاء[٢٥٥]. ثم قام بوضع لائحة بالمثالب التي يمكن توجيهها إلى العلماء:

«- إنهم لم يفتحوا مدارس علمية كما فعل العلماء السابقون.

- إنهم أهملوا الإرشاد والأمر بالمعروف وهو من أهم الواجبات الدينية وأسماها، حتى عمّ الفساد وساءت الأخلاق.

٢٥٢. «أخلاقنا» **العرفان** المجلد الثاني العدد ٨ ص٣٩٤-٣٩٨ (تشرين الثاني ١٩١٠).
٢٥٣. **العرفان**، المجلد الثالث، العدد الثاني، ص١٧٣ (آذار ١٩١١).
٢٥٤. وهذا ما كان من أمر علي النقي زغيب وقد نشر قصيدة في **العرفان** يسخر فيها من العلماء الجهال.
٢٥٥. محمد جواد مغنية، **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص٤١-٤٥.

- إنهم لم يتمشوا مع روح العصر، وما زالوا محافظين على بعض التقاليد التي لم يفرضها الدين ويلزم بها العقل والعرف.

- إنهم مشتتون لم تجتمع كلمتهم على ما فيه صلاحهم وصلاح أمتهم»[٢٥٦].

وحاول محسن الأمين، بعد محمد جواد مغنيه، في سيرته التي ألفها في أواخر حياته، أي في أول العقد السادس من القرن العشرين، أن يصنف الطلاب العامليين في العلوم الدينية؛ فروى فيها أن الطالب يمر بثلاث مراحل أثناء دراسته: الأولى في جبل عامل والثانية في العراق والثالثة في جبل عامل بعد عودته من العراق؛ وكانت كل مرحلة جديدة تضاعف الخطر في إفساده، إن لم يكن فاسداً قبلها[٢٥٧].

وكان في الإمكان أن يُصاغ مثل هذا النقد قبل ذلك. إلا أن رجال الدين العامليين تابعوا تفكيرهم، طوال النصف الأول من القرن العشرين، على أساس أنهم أفراد وأن المشاكل شخصية، ولم يكونوا قد أقاموا مسافة كافية حتى ينظروا إلى أنفسهم على أساس أنهم جماعة منظمة، وقد منعهم ذلك من الإقدام على نقد ذاتي شامل. ولعلهم كانوا في مجالسهم الخاصة يوجهون النقد إلى جماعتهم، إلا أنهم لم يعلنوا ذلك على الملأ. وفي الواقع، فإن ما كان يتواجه به رجال الدين العامليون من خصومات واختلاف في وجهات النظر، لم يكن يظهر دائما إلى العلن، بل كان يبقى مقتصراً على مجالسهم الخاصة. وهذا ما كان من أمرهم مثلاً، حينما أسسوا جمعية لإنشاء مدرسة في جبل عامل: فلم يتسرب شيء من نقاشاتهم إلى الصحافة؛ ويوضح هذه القضية، تقارير ممثل السلطة المنتدبة في صيدا[٢٥٨].

وبذلك فإن رجال الدين الشيعة لم يمروا بمرحلة النقد الذاتي التي أوصلت الأوساط السنية إلى الأسئلة الجارحة حول أسباب انحطاط الإسلام والمجتمعات الإسلامية، والتي ولدت أعداداً لا تحصى من الأجوبة، على أنها علاج ناجع لإنقاذ الإسلام وهي: تجديد التعليم، إبطال البدع، اتحاد المسلمين، العودة إلى الدين الحنيف كما كان في أول الإسلام. على أن هذه المواضيع كانت تبحث في النوادي الأدبية في بلاد الشام وكذلك على صفحات المجلات وعلى رأسها **العرفان**. وكان رجال الدين العامليون على علم بها. والواضح أنهم لم يضعوا أنفسهم في الميزان علناً، ولم يصدروا تقويماً حسن الإعداد لما يصيب مجتمعهم من أمراض وما يحتاج إليه من علاج إلا أنهم انبروا للإصلاح. فهذا محسن الأمين الذي لم يؤلف في الدعوة إلى الإصلاح نظرية تامة الشكل، بل بعض المقالات في الدعوة الى تأسيس المدارس؛ إلا أنه قام بفعل الإصلاح فافتتح بنفسه المدارس ومنع بعض الشعائر التي اعتبرها من البدع، ودعا إلى وحدة المذاهب في الحي الذي كان يسكن فيه.

---

٢٥٦. المرجع السابق، ص٥٠-٥١.
٢٥٧. سيرته ص٥٠.
٢٥٨. أنظر لاحقاً في الفصل الخامس «أسباب الخلاف».

كذلك عبد الحسين شرف الدين، فإنه لم يدع قط إلى الإصلاح، إلا أنه باشر، بمواقفه، نهجاً جديداً في الصلة بين رجال الدين العامليين والسياسة. ولسوف نبحث بالتفصيل في الفصول القادمة، كيف تدبر رجال الدين والأدباء العامليون أمرهم في محاولة تغيير مجتمعهم نحو الأفضل.

الفصل الخامس

التعليم - التربية - الإعداد

I- إصلاح المدرسة

I-١ محسن الأمين، الرائد

كان في نهاية القرن التاسع عشر، في بلاد الشام، ثلاثة نماذج من التعليم الابتدائي: النموذج التقليدي ويقوم به رجال الدين، ويتم في الكُتّاب وتُدرّس فيه القراءة والكتابة وبعض مبادئ الحساب، وقد يُقرأ فيه بعض الأدب من السير الشعبية من مثل سيرة بني هلال وسيرة عنتر قبل البدء بنهج البلاغة؛ ثم يصار إلى حفظ أبيات من نظم القدماء وذلك من أجل التآلف مع الشعر. وكانت جميع هذه الكتب يأتي بها الشيخ من مكتبته الخاصة: لأن المكتبات العامة لم يكن لها وجود في جبل عامل [١].

والنموذج الثاني كان النموذج الذي نسميه: «العثماني المجدَّد». فقد صدر قرار، في موجة التنظيمات سنة ١٨٤٦، يتعلق بإصلاح نظام التعليم في الدولة العثمانية، تتكفل بموجبه الحكومة بتنظيم التعليم ومراقبته على ثلاثة مستويات هي: الابتدائي والثانوي والعالي، ويقوم به أساتذة معيّنون. وهكذا أُسِّست المدارس الرسمية في أنحاء الدولة، وكانت تسمى المدارس الأميرية في مقابل المدارس الأهلية أي الخاصة. وقد أصاب التعليمُ بعضَ الانتشار، إلا أن المدارس في جبل عامل لم تكن بالقدر المطلوب: ففي ما خلا المراكز الكبرى، من مثل صيدا أو صور أو النبطية، لم تؤسس المدارس الابتدائية إلا في قريتين عامليّتين هما جبع والغازية [٢].

١. أنظر، مثلاً: **ذكريات موسى الزين شرارة، من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي. الجزء الأول ص٦٥.

٢. أحمد عارف الزين، **تاريخ صيدا**، ص١٧١.

والنموذج الثالث كان من اقتراح الإرساليات المسيحية، وكان نموذجاً «مستورداً» باعتبار أن منهجهم كان منسوخاً عن مناهج المدارس الأجنبية: الأوروبية أو الأميركية [٣]. وقد انتشرت هذه المدارس في جبل عامل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت ذات شهرة حسنة من حيث حسن سيرها [٤]. وكان موقعها في المراكز الكبرى: صيدا، صور، مرجعيون، جزين، وكذلك في القرى المسيحية [٥]. فكان لراهبات القلب الأقدس مثلاً في عين إبل دير، ولليسوعيين رهبنة، وقد أسّس المرسلون فيها مدارس للصبيان والبنات وكذلك في القرى المجاورة [٦].

وقد بقي عدد المدارس الإجمالي في جبل عامل غير كاف، أضف إلى ذلك أن الشيعة لم يكونوا يرسلون أولادهم إليها إلا مرغمين. وكان محمد علي عزالدينّ (ت - ١٨٨٤) يأسف لأن المسلمين قد فقدوا اهتمامهم بالعلم ولاسيما بالعلوم الدينية، بينما كان المسيحيون يعكفون على الآداب والصنائع والعلوم العقلية ويبنون المدارس ويدفعون الرواتب للمعلمين [٧]. وكان من يدخل الكُتّاب من الأولاد عشية الحرب الكبرى لا يتعدى الخمسة في المئة منهم، وكان السكان في أغلبيتهم العظمى من الأميين [٨]. وكان بإمكان التلامذة الذين قاموا بدراستهم الابتدائية أن يبدأوا بالمرحلة الثانوية في صيدا أو في صور إما على النظام التركي أو على نظام الإرساليات. وكان عليهم بعد ذلك أن يذهبوا إلى بيروت إلى الكلية الإنجيلية بالتحديد، أو إلى معاهد إسطنبول، إلا أن القليل منهم كانوا يصلون إلى هذه المرحلة، وخصوصاً الشيعة منهم.

وكان في كل نموذج من النماذج الثلاثة التي قدمناها هناتٌ في نظر المفكرين العامليين. فالتعليم في الكُتّاب مقتضب جداً وفي المدارس العثمانية ومدارس الإرساليات، غير مناسب للشبيبة

٣. لاحظ «ڤيتال كوينه» سنة ١٨٩٦ أن المناهج كانت في مدارس الأباء اليسوعيين في صيدا هي نفسها المتبعة في فرنسا، وقد أضيفت إليها العربية والتركية **Syrie, Liban, Palestine**, p. 73.

٤. أنظر مثلاً، «لويس لورتيه» وقد ذكر في أثناء مروره في صور أن «الإرسالية الأميركية في بيروت قد أسست عدداً من المدارس المزدهرة». أنظر: **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 123.

٥. هذه لائحة بمدارس الإرساليات في جبل عامل: في صيدا: مدرسة راهبات القديس يوسف؛ مدرسة الصنائع من تأسيس الإرسالية الأميركية سنة ١٨٨٠ وكانت هذه الارسالية تدير مدرسة للبنات؛ مدرسة الاخوة المريميين وقد أقيمت على أنقاض المدرسة التي نقلها اليسوعيون إلى جزين سنة ١٩٠٩ في صور: مدرسة الجمعية الإنجيلية، أسست ١٨٦٩؛ مدرسة راهبات القديس يوسف، افتتحت سنة ١٨٨٢؛ مدرسة الفرنسيسكان. في مرجعيون: مدرسة راهبات البوزنسون؛ مدرسة للروم الأرثوذكس تحت الرقابة الروسية؛ مدارس بروتستانتية ومنها التي افتتحها سنة ١٨٦٧ الإرسالية الأميركية؛ مدرسة كاثوليكية أسست سنة ١٨٨٨ في جزين: مدارس اليسوعيين؛ مدرسة للارسالية الأميركية. أنظر: مصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة**، ص١٢٥-١٤٢؛ محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢٠٠-٢٠٢، حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص٧١.

٦. مصطفى بزي، **تطور التعليم**، ص١٢٥-١٢٦.

٧. محمد علي عزالدين، «صرخة الفاضل السبيتي في قومه»، مأخوذ من المخطوطة **سوق المعادن**، **العرفان** المجلد السابع العدد ٦، ص٢٢٨-٢٣٠ (نيسان ١٩١٤).

٨. محمد بهجت ومحمد رفيق التميمي، **ولاية بيروت**، المجلد الأول، ص١٤٣.

الشيعية. وقد لخص أحمد عارف الزين بعد بضعة أعوام، وجهة النظر الإصلاحية، في المحاضرة التي ألقاها في نادي **جمعية الاتحاد والترقي في** صيدا سنة ١٩١٠؛ وفي رأيه أن المدارس ثلاثة أنواع: مدارس الإرساليات، ولم يبخسها حقّها، إلا أنها لا تفي بالغرض وذلك كما يقول: «لأن الغريب لا تهمه قضيتنا»؛ ومدارس الدولة، وهي التي تُعدّ أتباعاً مأمورين، وهو ما لا يُرتجى، كما أنه استبعدها لقصورها في أمور الأخلاق(٩). وكان اعتراض أحمد عارف الزين هذا بمقتضى كونه وطنياً ومسلماً. وكان جمهور مستمعيه يفهم حتماً قصده الذي يخفيه بسبب الرقابة التي كان يمارسها على نفسه. ولئن كان التعليم في المدارس الأجنبية جيداً، فإنه «مستورد»، ولم يكن يناسب العرب؛ والتعليم في المدارس العثمانية لم يكن يهدف إلا إلى إعداد الإداريين الحاضرين لتطبيق سياسة الدولة من دون أن يبدوا آراءهم النقدية؛ كما أن هذه المدارس تهمل دورها في تلقين تلامذتها يوماً بعد يوم، واجبات المسلم التقي. ولذلك فإنه، برأي أحمد عارف الزين، يوجد نوع ثالث من المدارس هي المدارس الوطنية: «لأنه بها لا بسواها يتسنى لنا المحافظة على لغتنا وديننا وأخلاقنا»؛ ويضيف قائلاً، إن المدارس التي أسست على هذا المثال إلى ذلك الحين، ليست مناسبة لحاجات الجماعة، بسبب طبيعتها القائمة على الربح وضحالة التعليم فيها من حيث نوعيته(١٠).

ويمتنع أحمد عارف الزين في خطابه هذا عن ذكر مسألة على الرغم من أنها أساسية لا بل حاسمة في النقاش القائم حول التربية بين العامليين في نهاية القرن التاسع عشر؛ ألا وهي: إدخال العلوم غير الدينية في نظام التعليم الإسلامي. وكانت هذه المسألة خلافية في مجالس الأدباء والعلماء، كما رأينا في الفصل السابق. والواقع أن المسألة كانت، في ما يختص بالذين يقبلون بالفرضية القائلة بعدم مناسبة التعليم التقليدي المتصاعدة لحاجات المجتمع، في إيجاد طريقة تؤدي إلى إصلاح هذا التعليم من دون أن يجعله ذلك يتلاشى نهائياً. والحق أن مثال المدرسة الدينية كان من الصعب إصلاحه لأنه كان يقتصر على تدريس العلوم الدينية، ولأنه، إضافة إلى ذلك، كان يتم بمقتضى طرق تربوية بائدة. ولذلك فإن المؤسسات التي استحدثت انشاؤها في الشرق الأوسط، حتى العثمانية منها، كانت تقام على مثال النظام التربوي الأوروبي أو الأمريكي؛ أكان ذلك في المناهج التعليمية أم في تنظيم الدروس اليومي. إلا أن العامليين، وحتى من كان منهم من دعاة الاصلاح، كانوا يرفضون تأسيس المدارس التي لا تفسح بالمجال للدين وللأخلاق الإسلامية لاتخاذ موقع كبير فيها، بدلاً من ترك ذلك لدائرة البيت ولمسؤولية الأهل وحدهم.

وقد دامت هذه المناظرات، التي بُدئت في القرن التاسع عشر، سنوات طويلة في القرن الذي جاء بعده، ولسوف نعود إليها. وبانتظار ذلك فلنوجه أنظارنا إلى دمشق حيث قام أحد رجال الدين

٩. «أخلاقنا»، **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٨، ص٣٩٧.
١٠. المرجع السابق.

العامليين من قرية شقراء بالإجابة عملياً على جميع المسائل الشائكة التي كان يطرحها العامليون حول الطريقة التي تفي بتدريس الأولاد؛ وذلك بأن أسس مدرسة اتبع فيها مفاهيمه في التعليم.

موقع محسن الأمين

في أواخر الخريف سنة ١٩٠١ وصل محسن الأمين إلى دمشق، وكان قد أنهى في النجف دروسه الدينية وأصبح بفضلها مجتهداً، وذلك للقيام فيها بمهامه الدينية بطلب من الطائفة الشيعية في المدينة. ولم يطل به الوقت حتى تبين له ضرورة الإسراع بالاهتمام بتعليم الأولاد، اذ كانوا بمعظمهم يبقون أميين بلا تربية؛ والقلة الباقية يدرسون في المدرسة القرآنية بالطريقة القديمة. وكان من المستحيل في رأيه تحسين أوضاع هذا المجتمع دون إصلاح المدرسة فيه. فبادر إلى كُتّاب الحي فأداره بنفسه، ثم بدأ سعيه في إنشاء مدرسة إبتدائية أكبر(١١).

وكانت فكرة محسن الأمين أن يؤسس مدرسة تُدرّس فيها العلوم الدينية والعلوم العصرية معاً. وتُقام فيها صلاة الجمعة وصلاة الجماعة وتقدّم الأمور الدينية ما لم تتعارض و«طلب العلم»(١٢).

- ومن الواضح أن محسن الأمين لم يلق إجماعاً حول مفاهيمه هذه؛ فكان عليه أن يُقنع محيطه بها، ولا سيما الوجهاء الأغنياء فيه، فقد كانوا، على ما يبدو، أول المعارضين لإصلاحاته(١٣). ولإقناعهم، قال لهم، بحسب ما يذكر ابنه هاشم، إن التطور آت لا محالة: إلا أن له نتائج وخيمة يجب التصدي لها بإنشاء مدرسة تؤتيهم ثمار هذا التطور وتمنع نتائجه الوخيمة(١٤).

ولقد اختار محسن الأمين تدريس العلوم الحديثة إذن، وأدخلها بنفسه في مدرسته، «بشكل ضعيف كما هو الشأن في ابتداء كل عمل»(١٥). ووضّح ذلك في الخطاب الذي ألقاه في افتتاح المدرسة. فبعد أن ساق الأدلة على أن سمّو العلوم يكمن في سمّو أهدافها، قام بتصنيفها، فوضع العلوم الدينية في المقدمة لأنها تسوس قضايا الدين والدنيا. يأتي بعدها الرياضيات والحساب والهندسة وعلم الفلك والجغرافيا وغيرها من العلوم، وهي في رأيه لازمة للدين وضرورية لحسن سير الدنيا، ولصناعة الأشياء. ويوضّح محسن الأمين فيقول إن المدارس التي تدرّس هذه العلوم قد كثرت، إلا أنها تبعد التلامذة عن معتقداتهم، وتجعلهم يهملون واجباتهم الدينية وتدفع بهم إلى

١١. **سيرته**، ص١٥٠-١٥١.
١٢. محسن الأمين، **الرحيق المختوم**، ص٣٥٢.
١٣. مقابلة مع لبيب بيضون، دمشق في ١٢/١١/١٩٩٤. وقد لاحظ غيره ممن قابلتهم في الحي الملاحظة نفسها، إلا أنهم لم يذكروا أسماء الذين عارضوا إصلاحات محسن الأمين. وإنه من الصعب تحديد هوياتهم، نظراً لأن لائحة المساهمين الذين أعانوه على تحقيق مشروعه، شملت أسماء الأسر الأساسية من وجهاء الشيعة في دمشق.
١٤. يستشهد به وضاح شرارة في: **دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً**، دار النهار، بيروت ١٩٩٦. ص٢٧.
١٥. **سيرته**، ص١٥١.

ارتكاب المعاصي. وكان يرى سببين لذلك: إما أن يقوم مديرو هذه المدارس بنصب الأشراك للإيقاع بأولاد المسلمين، (وكان يشير بذلك إلى مدارس الإرساليات)؛ وإما أن يهملوا الدين ويبقى شغلهم الشاغل في تقليد عادات الأجانب. ويضيف قائلاً؛ وبما أنهم لا يستطيعون تقليد حسناتهم فإنهم يكتفون بسيئاتهم؛ لأن ذلك لا يحتاج إلى جهد كبير. والنتيجة أن الأهالي قد تهافتوا على هذه المدارس غير مبالين بالنتائج. ويقول محسن الأمين أنه أراد تأسيس هذه المدرسة لكي يجنبهم الوقوع في هذا الشرك، ولكي يفتح السبيل أمام الذين يدافعون عن المدرسة الحديثة الأجنبية، والذين يعتبرون أن إدخال العلوم الحديثة بدعة، على حد سواء[١٦].

ولا يساورنا الشك حين نقرأ نص هذا الخطاب أن محسن الأمين كان يعلم أنه رائد في هذا المجال، وأنه كان يريد أن يجعل من مدرسته مثالاً لما كان يمكن القيام به حتى يستعيد ما كسبته المدارس الأجنبية. على أنه أعاد شرح موقفه وكرره على الملأ حتى استطاع أن يتوصل إلى الإقناع. وكانت لهجته أشد في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة العيد السنوي في المدرسة سنة ١٩١١، وقد أنهاه متوجهاً إلى مستمعيه بقوله: من الواجب إنقاذ أولادكم من المدارس التي تعلّمهم التفرنج والبعد عن الدين والتلّهي وشرب الخمر وبذل الأموال فيما لا يرضي الله فيخسرون الدنيا والآخرة[١٧].

ولم يكن محسن الأمين يسلك هذا السلوك باعتباره مؤسس مدرسة فحسب، بل كذلك باعتباره مجتهداً ذا رأي مسموع لدى مؤمني الشيعة في ما يتعدى حارة الخراب. فقد انبرى إلى الكتابة في **العرفان** منذ أن ظهر عددها الثاني داعياً العامليين إلى إنشاء المدارس في المدن، ليتمكن فيها الأولاد من تعلم القراءة والكتابة والصرف والنحو والأدب والحساب واللغات[١٨]، وفي القرى أيضاً، شرط أن يكون المدرّسون فيها من ذوي الكفاءة، إلا أنه لم يحدد المواد التي ينبغي أن تُدرّس فيها. ويتبين لنا من باقي النص أنه كان على علم بالوضع ولم يكن يأمل بأكثر من تراجع الأمية، في المرحلة الأولى على الأقل؛ وبحسب ما يقول؛ كان القرويون لا يجيدون تلاوة الصلاة ولا إقامتها كما ينبغي لهم أن يفعلوا، وقليلون منهم كانوا يستطيعون قراءة القرآن بلا لحن، وتجويده بحسب قواعد التجويد. أضف إلى ذلك أن من يعرف القراءة يرتكب الأخطاء، لأن

---

١٦. محسن الأمين، **الرحيق المختوم**، ص٣٠٦-٣٠٧. في الكتاب خطأ في ترقيم الصفحات عند هذه الصفحة إذ أن الصفحتين ٣٠٥ و٣٠٦ مكررتان.

١٧. المرجع السابق ص٣٠٨-٣٠٩.

١٨. إن اكتفاء محسن الأمين بذكر هذه المواد، يبدو أمراً غريباً. وله تبريران على ما أظن؛ الأول معرفة محسن الأمين بالوضع في جبل عامل (وهو منطقة ريفية معظم سكانها كانوا من الأمّيين)، ونظراً لما لاقاه من صعاب في دمشق، وهي مدينة كبرى، لإقناع معارضيه، فإنه أبدى شيئاً من الاعتدال في موقفه، حتى لا يواجه ردات عنيفة من القراء. التبرير الثاني مكمل للأول؛ وهو أن محسن الأمين قد اختار أن يقف عند حدود التعليم الديني في هذا المقال، وكان إعداد رجال الدين يتم به إلى حد ما.

المعلمين أنفسهم، يجهلون قواعد الصرف والنحو[١٩]. ويبرهن محسن الأمين في هذه المقالة أن افتتاح المدارس دفاع عن الدين، مستبقاً بذلك احتمال تهجّم رجال الدين عليه ومناداتهم بإيقاف البدعة.

الخراب، حارة الشيعة في دمشق

اختار محسن الأمين مسكنه في الحي الشيعي القديم في دمشق حيث تقيم طائفة صغيرة من الشيعة منذ زمن بعيد، وحيث كان يسكن العلماء الشيعة ممن يمرّون بهذا المكان وكذلك الحجاج الفرس وهم في طريقهم إلى مكة[٢٠]. وتقع حارة الخراب في أقصى الشارع الطويل الذي يفصل بين أحياء المسلمين والمسيحيين من جهة وحارة اليهود من جهة أخرى؛ وكان «بيار لوتي»، في أثناء مروره بهذا الشارع الذي بناه الرومان، قد رأى «بقايا أعمدته الفخمة»[٢١]، وهي ما تزال فيه إلى اليوم، ولاسيما قرب حي الشيعة؛ وكان يدعى الخراب أو حارة الأرفاض؛ أي الشيعة[٢٢]. وكان في دمشق موضعان آخران يسكن فيهما الشيعة وهما: حارة الجورة القريبة، والصالحية، وهي قرية من ضواحي دمشق استقر فيها جماعة من شيعة بعلبك[٢٣].

وكان الشيعة يعدّون أربعة آلاف نسمة تقريباً من ١١٢ ألف نسمة مجمل عدد السكان بإحصاء مترجم القنصلية الفرنسية[٢٤] في أواسط القرن التاسع عشر. وكانوا في إحصاء سنة ١٩٢١م ثمانية آلاف ونيّف[٢٥]. وكان مجمل الشيعة الإثني عشرية في ما أصبح يُسمّى بسوريا، أقلية يصعب حصر

---

١٩. «جبل عامل وطلب العلم»، **العرفان**، المجلد الأول، العدد الثاني، ص٥٩٤-٥٩٥.

٢٠. Antoine Abdel Nour, **Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane**, p. 179.

٢١. Pierre Loti, **La Galilée**, Christian Pirot, Paris, 1990, p. 125، يدعى هذا الشارع المستقيم اليوم: شارع مدحت باشا.

٢٢. ذكر هذه التسمية المقدّم «مالينجود» في: أنظر **Choses et autres sur la Syrie**, Paul Geuthner, Paris, 1924, p. 48، والأرفاض هم الرافضة وهي تسمية تتضمن معنى تحقيرياً.

٢٣. **العرفان**، المجلد الثاني، العدد الخامس، ص٢٤١ (١٩١٠). وكان المراقبون الأجانب يجهلون وجود هذين الحيّين الشيعيين في دمشق؛ فقد أهمل «تومان» مثلاً ذكرهما ولم يذكر سوى بعض الأسر التي تشكل «بؤرة صغيرة تتعدى الطرف الشمالي الشرقي لحارة اليهود». أي حارة الخراب. أنظر: Richard Thoumin, «Damas: note sur la répartition de la population par origine et par religion», **Revue de géographie alpine**, vol. XXV (1937), p. 680-681

٢٤. يذكره زهير غزال Zouhair Ghazzal, **L'économie politique de Damas durant le XIXe siècle. Structures traditionnelles et capitalisme**, IFEAD, Damas, 1993, p. 38

٢٥. Edmond Rabbath, **L'évolution politique de la Syrie sous mandat**, Marcel Rivière, Paris, 1928, p. 133; Annuaire du monde musulman, **RMM** (1923), p. 338. كان الشيعة «المتاولة» في ولاية دمشق سنة ١٩٢٣ يعدون تسعة آلاف نسمة. أنظر «Shām», **EI2/IX/282**

عددها: والأرقام المتوفرة لدينا مختلفة، والإحصاءات لا يمكن الركون إليها[٢٦]. على أن تعدادهم في الإحصاءات كان أقل من عددهم الحقيقي، على وجه العموم؛ وذلك أنهم كانوا يحسبون على الأرجح بين المسلمين من دون تمييزهم عن السنة، كما كان الحال في أثناء الحكم العثماني، ولا سيما في المدن الكبرى من مثل دمشق وحلب[٢٧]. ويحدد أحد الإحصاءات شيعة ولاية دمشق سنة ١٩٢٢ بـ١٤ ألفاً، ويبدو هذا رقماً معقولاً[٢٨]. وأما مجلة **العرفان** فقد قدرت عدد الشيعة في سوريا سنة ١٩٢٩، بخمسين ألفاً[٢٩]: وهي تقديرات متفائلة إلا أنها قريبة من الواقع.

إضافة إلى دمشق؛ كان في حوران جماعة صغيرة من الشيعة أصول أسرها من جبل عامل. إلا أن الشيعة كانوا أكثر عدداً في القسم الشمالي من البلاد، في بلدات وقرى حول حلب حيث يسكن من قد تحدّر من بني زهرة، منها إدلب والفوعة ومعرّة مصرين وكفريّا ونُبّل ونُغاولة[٣٠]؛ وفي مدينة حمص والقرى المحيطة بها، شرقاً: أم العمد، البويضة، تل الأغر، أم دالي، أم تويني، وغرباً: الجور، سمعليل، دلابوس، أم حارتين؛ وفي بعض القرى القريبة من حماة: الشيخ علي كيسون، سمنة، تُليل[٣١].

---

٢٦. إليك بعض الأمثلة على عدم مصداقية الأرقام حول السكان من الشيعة الإماميين في سوريا. ظهرت مقالة في مجلة العالم الإسلامي (**RMM**) سنة ١٩٢٣م المستشهد بها في الهامش (٢٥)، تشير إلى استيطان شيعي على طول الفرات وصولاً إلى «أبو كمال»؛ وهذا ما لا تلحظه المراجع الشيعية، ولا نجد اليوم أثراً لهذا الاستيطان. وفي تقرير من سنة ١٩٣٧ يعدد «إميل فوكينو»، وكان في تلك الفترة مستشار وزارة الداخلية الفرنسية، ٣٥٥ شيعياً في محافظة دمشق (و١٦٧ نسمة في داخل أسوار المدينة)، مما يُظهرهم أقل مما كانوا في الواقع. **L'état civil en Syrie en relation avec les questions de nationalité et de statut personnel des communautés religieuses**, rapport du CHEAM n° 50, 1937, pages annexes

٢٧. بمقتضى تقرير «فوكينو» السابق الذكر، كان الشيعة في سوريا يعدون ١٥ ألف نسمة. وبمقتضى تقرير آخر حُرر بعد سنة من ذلك في وزارة الخارجية الفرنسية كانوا يعدون ١١٥٤١ نسمة Albert Hourani, **Syria and Lebanon. A Political Essay**, Oxford University Press, Londres, 1946, p. 121.

٢٨. Archives **MAE** Syrie, Liban, 1840, carton n° 427 C, P 2303.

٢٩. نذكر هنا أن العرفان تشمل بهذا الرقم شيعة البقاع، ما خلا مدينة بعلبك، وكان عددهم ٢٨ الفاً، يضاف إليهم شيعة دمشق والصالحية والقرى القريبة من حلب وحمص وحماه. أنظر العرفان المجلد ١٧ ص٤٩٣. واليوم عدد الشيعة في دمشق ٤٠ الفاً، وفي سوريا كلها ٢٥٠ الفاً. على أننا لا نستطيع الحصول على أرقام دقيقة في هذا المجال نظراً إلى عدم ذكر المذهب في الإحصاءات السورية.

٣٠. بحسب «فوكينو»، كان عدد الشيعة في محافظة حلب في العقد الثالث من القرن العشرين ٩٠٧١ نسمة، منهم ٥٤٠٠ في قضاء أعزاز و٣٦٦٦ في قضاء إدلب. وفي محافظة حمص ٢٧٢٥، وفي محافظة حماة، ٢٠٥. أنظر: Émile Fauquenot, **L'état civil en Syrie en relation avec les questions de nationalité et de statut personnel des communautés religieuses**, rapport du CHEAM n° 50, 1937, pages annexes. حول القرى الشيعية في منطقة حلب في مرحلة أقدم انظر مقالة: Marco Salati, «I villaggi imamiti della provincia di Aleppo in epoca ottomana», **RSO**, 63/4 (1989), p. 231-255.

٣١. محمد كرد علي، **خطط الشام** المجلد ٦ ص٢٥٣ (التعليق حول الشيعة بقلم أحمد رضا)؛ **الأعيان**، المجلد الأول ص٢٠٢-٢٠٣؛ أحمد رضا، «الشيعة في بر الشام» **المقتبس**، المجلد ٨ العدد ٩ (١٩١٤) ص٦٦١-٦٦٢؛ حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، المجلد الخامس، دار التعارف بيروت، ١٩٩٠، ص٥٨.

ولقد توقفت تقاليد التعليم والاجتهاد لدى شيعة هذه البلاد؛ ولم يبق فيها غير كبرى أُسَر السادة يتميزون عن غيرهم من جمهور المؤمنين. ومع ذلك فقد جاءت أسرة من العلماء من جبل عامل إلى الفوعة، وذلك بعد أن عاد تقي الدين شمس الدين من العراق واستقر فيها[٣٢]. ثم جاء بعده ابنه محمد علي شمس الدين (ت١٩١٥-١٩١٦) فتابع أعمال أبيه بعد أن كان قد درس في العراق مثله. وكان له ولدان لاثا عمامة العلماء وهما محمد أمين (ت١٩١١) وإبرهيم (ت١٩٣٨)؛ وقد خلف هذا الأخير ابنه موسى[٣٣].

وعلى ما يبدو كانت بلدة الفوعة قد اختُصت على نحو مستمر برجال دين كانوا قد أتموا دراستهم الدينية العليا؛ فحتى في دمشق، لم يكن للطائفة الشيعية أسرة من العلماء تدبر أمورها الروحية؛ وقبل أن يأتيها محسن الأمين، كان رجال الدين العامليون يتداولون عليها في تأمين المهام الدينية فيها. وغالباً ما كانوا يُدفعون إلى ذلك بسبب ظروف سيئة تجبرهم على ترك بلادهم. وهذا ما كان من أمر ابراهيم بن يحيى (١٧٤١-١٨٠٠) وعلي عز الدين العالمين العامليّين اللذين التجأا إلى دمشق هروباً من المجازر التي ارتكبها جند الجزار في جبل عامل في العقد التاسع من القرن الثامن عشر؛ وقد بقي الأول فيها حتى وفاته، وعاد الثاني منها بعد أن عاد الأمان إلى البلاد بعد موت الجزار[٣٤].

في نهاية القرن التاسع عشر، أقام محمد دبوق فترة بين شيعة دمشق[٣٥]. ثم كان الدور على محمد حسين مروة (ت نحو سنة ١٩٠٠)، وكان قد التجأ إليها هروباً من الطلب إلى الجندية أثناء الحرب الروسية سنة ١٨٧٧-١٨٧٨، ثم بقي فيها لإرشاد شيعتها. ويصفه محسن الأمين في ترجمته في الأعيان بأنه رجل تقي مستقيم متواضع، ولا يصفه بأنه عالم كبير. إلا أنه كان قد أوصى به مجتهد كبير في النجف قبل أن يقيم في دمشق، حيث بقي فيها إلى وفاته[٣٦]. وبحسب قول علي مكي وهو مرجع الشيعة الإمامية الحالي في سوريا، فإن حسن يوسف مكي أقام فترة في دمشق، ولكن المصادر التي استشرناها لا تشير إلى ذلك؛ بل إلى أنه كان يقود الحجّاج من وجهاء دمشق إلى مكة، مما يدل على أنه كان على صلة بهم[٣٧].

---

٣٢. لم يعرف تاريخ وفاة هذا العالم إلا أنه درس على جعفر آل كاشف الغطاء، وقد توفي هذا الأخير سنة ١٨٣٧م أنظر: آغابزرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، المجلد الأول ص٢٠٤.

٣٣. **نقباء البشر**، المجلد الرابع ص١٣٤٥-١٣٥٤؛ **تكملة أمل الآمل**، ص٣٨٢؛ **نقباء البشر** المجلد الأول ص١٨١-١٨٢. واليوم، يقوم بالمهام الدينية في القرى المجاورة لحلب، رجال دين لبنانيون. مقابلة مع علي مكي في دمشق في ٢٢/٢/١٩٩٧م.

٣٤. **الأعيان**، المجلد الثاني ص٢٣٧؛ موسى عزالدين، **التذكرة**، ص٦٣.

٣٥. **الأعيان**، المجلد التاسع ص٢٧٤.

٣٦. **الأعيان**، المجلد التاسع ص٢٥١ و**نقباء البشر**، المجلد الثاني ص٥١٣.

٣٧. **الأعيان**، المجلد الخامس ص٣٩٤؛ وكتاب **رنة الشجن في مراثي الحسن**، المؤلف غير مذكور، ص٧.

وبحسب علي مكي أيضاً، فإن علي محمود الأمين قد أقام هو أيضاً في دمشق قبل أن يعود إلى قريته، وقد أوصى الشيعة فيها أن يدعوا من بعده قريبه محسن الأمين[٣٨].

جاء محسن الأمين إلى دمشق سنة ١٩٠١. وكان حي الخراب صغيراً والرعية فيه قليلة العدد: بعض الأسر الغنية ومنها أسر من السادة، والباقي من الفقراء، يعمل الكثير منهم في الحياكة. وكانت هذه الطائفة الدينية أقلية لا تختلط بغيرها بالزواج وكانت منطوية على نفسها، إلا أن عالمنا كان بإمكانه أن يوسّع أثرها إلى خارج حدود الحارة. وقد بدأ بمهمة تربية أبناء حارة الخراب.

مدارس الشيعة في دمشق

قبل جماعة من الوجهاء أن يساعدوا محسن الأمين في شراء منزل يؤوي مدرسته الجديدة في الحارة: وقد كلفتهم ثمانمائة ليرة إفرنسية ذهباً دفعوا منها الجزء الأكبر[٣٩]؛ وبقي على العالم أن يدفع حصته، وقد استطاع دفعها بفضل بعض الهبات[٤٠]. ثم وقف محسن الأمين هذا المنزل. وسمى المدرسة باسم المدرسة **العلوية الإسلامية العثمانية**. ونقل إليها التلامذة، وكان فيها خمسة صفوف توصل إلى الشهادة الابتدائية، وكان قد مضى على مجيئه إلى دمشق سنة تقريباً.

وأنشئت جمعية لتأمين سير المدرسة، إلا أن محسن الأمين تابع العناية بها، حاثاً سكان الحي على إرسال أولادهم إليها، وداعياً الأغنياء إلى دعمها مادياً. وكانت بدايات وجهة النظر هذه، صعبة؛ فقد كانت أقساط المدرسة المطلوبة زهيدة للجميع، وكانت مجانية للمعدمين، بل إن المدرسة كانت تعطيهم الكتب واللوازم المدرسية[٤١]. وكان المبدأ يقوم إذن على حض الوجهاء الأغنياء على وقف بعض الأملاك أو الدكاكين على المدرسة أو حضهم على تمويل شراء ملك يوقف ريعه السنوي لتمويل المدرسة، لكي تستطيع القيام بأكلافها ذاتياً[٤٢]. وكان من بينهم من يملك منازل في الحارة أو دكاكين في سوق الحميدية القريب. فكان محسن الأمين يدعوهم إلى إثبات كرمهم بانتظام، مخاطباً إياهم بمثل خطابه الذي ألقاه سنة ١٩٠٩. عن المدرسة: ومطالباً بالمساعدة ودفع المال، ومحذراً من أنهم إن منعوا عنه أولادهم أو أهملوا مساندته فإنهم سينشأون على سوء

---

٣٨. في مقابلة تمت في دمشق في ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧. وهذه الرواية للأحداث لا ترد في مصدر مكتوب.

٣٩. والوجهاء هم: عباس رضا، يوسف بيضون، عبدالله حمزة الروماني، سليم العضل، مصطفى ومحمد علي الصوان أنظر **سيرته** ص١٥٢؛ و**جمعية المدرسة المحسنية، البيان السنوي** (١٣٦٦هـ - ١٣٦٧هـ)، مطبعة ابن زيدون، دمشق ص٣٠.

٤٠. أنظر تفاصيل هذا التدبير المالي في **سيرته** ص١٥١-١٥٣. أنظر أيضاً أديب روماني، **سيرة وتاريخ**، دار النعيم، بيروت ١٩٩٣ ص٦٦٤-٦٦.

٤١. العرفان، المجلد ٣٢ العدد ٥ ص٤٩٣. وقد بقي نظام المدرسة مجانياً للمعدمين وأقساطاً زهيدة للباقين إلى اليوم.

٤٢. وردت لائحة أوقاف المدرسة في: **جمعية المدرسة المحسنية، البيان السنوي**، ص٣٠-٣٢. ويذكر أن المدرسة ما زالت إلى اليوم تقوم بأكلافها ذاتياً ولا تتلقى معونة الدولة.

الأخلاق وارتكاب المعاصي، فلا يلومنّه حينها لائم، بل عليهم أن يلوموا أنفسهم. وأما إذا ما ساندوه، فإنه يضمن لهم حسن تربية أولادهم في طاعة الله[٤٣].

وكان يُدعى إلى المدرسة شخصٌ رفيع المستوى كلّما سنحت الفرصة لذلك فيقام احتفال على شرفه، فكان يمنح المدرسة هبة قبل أن يغادرها.

وهذا ما كان من أمر أمين السلطان القاجاري، وكان ماراً بدمشق سنة ١٩٠٢، وعارف المارديني الوالي العثماني على سوريا[٤٤]، ثم فيصل نفسه سنة ١٩١٩، وكان قد دخل دمشق؛ فخطر لشباب الحارة أن يدعوه إلى مأدبة، فانتدبت لجنة من الحارة برئاسة محسن الأمين لدعوته، وإذْ أبدى الأمير تردداً، استعان العالم برستم حيدر وهو شيعي من بعلبك مقرّب من فيصل[٤٥]، لإقناعه بالقبول. وقد نظم له الشيعةَ استقبالاً حافلاً استقطب مائتي شخص في الحارة وفي المدرسة وقد زُينتا للمناسبة، وذُبح له كبش وتتالت الخطب والأناشيد، ما أرضى الملك فأرسل إعانة للمدرسة أتت في حينها على ما يظهر[٤٦].

وقد بدأت شهرة المدرسة العلوية الحسنة منذ سنة ١٩١٠ بفضل كفاءة معلميها وحسن نتائج تلامذتها. ومع أن المدرسة كانت منذ بدايتها للحارة وللشيعة - وكانت الأولوية فيها لأولاد الأسر الفقيرة -، فإن معلميها كانوا من مختلف المذاهب. ويتذكر أحد تلامذتها أنه يوم كان يدرس فيها، كان أساتذة النحو والصرف من الشيعة والسنة، وكان أستاذ اللغة الفرنسية مسيحياً وأما معلم اللغة التركية فكان سنياً. وكانت تُدرس فيها ثلاث لغات هي التركية والفارسية والفرنسية. وأما تلامذتها فلم يكونوا جميعاً من أبناء الحارة ومن الطائفة الشيعية، فالبعض منهم لم يكونوا من الحارة وكانوا ينتمون إلى طوائف مختلفة[٤٧]، ولا سيما الطائفة السنية والطائفة العلوية[٤٨]. ولم

---

٤٣. **الرحيق المختوم**، ص٣٠٧-٣٠٨.

٤٤. **سيرته**، ص١٥٢-١٥٣.

٤٥. ولد رستم حيدر (١٨٩٩م-١٩٣٠) في بعلبك وكان موظفاً في الإدارة العثمانية ثم انخرط في الحركة الوطنية العربية. وأصبح من المقربين من فيصل فتبعه إلى العراق فأصبح وزيراً للمال. أنظر رستم حيدر، **مذكرات**، تحقيق نجوى فتحي صفوة، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨٨م. وكان رستم حيدر قد أتم دراسته الثانوية في دمشق، في **مكتب عنبر**، القريب من حارة الخراب، وقد أقام في دمشق، كغيره من التلامذة البعلبكيين، في عهدة حمزة الروماني وهو وجه من وجهاء الحارة، لذلك فقد حافظ على صلاته بها. أنظر: أديب الروماني، **سيرة وتاريخ**، ص٣٦٦-٣٦٧.

٤٦. محسن الأمين، «فيصل المحسن»، **العروبة**، العدد ٥ (١٩٤٧) ص٨٤-٨٥؛ **وسيرته** ص١٨٤-١٨٥؛ وقد ذكر أديب الروماني أسماء المدعوّين الكبار إلى هذه الوليمة ومنهم وزراء في حكومة فيصل: رضا الصلح، يوسف العظمة، ساطع الحصري، وكذلك فخري البارودي وهو من المقربين من محسن الأمين وسليم البخاري ممثل العلماء السنّة. أنظر: **سيرة وتاريخ**، ص٦٦٩.

٤٧. **العرفان**، المجلد ٣٩ العدد ٧ ص٨٠٤-٨٠٥. وكاتب هذه المذكرات هو عبدالله الخشن مدير جريدة **العلم العربي** في الأرجنتين.

٤٨. يُستنتج هذا التفصيل الأخير من مقابلات مختلفة. وانه من المستحيل إيجاد أرقام حول هذه المسألة نظراً لأن إدارة المدرسة كانت ترفض التفرقة المذهبية. أضف إلى ذلك أنه من الصعب الحصول على معلومات أدق من المقابلات في الحارة، وذلك لأنه في سوريا اليوم يثير بحث المسائل المذهبية الحساسية.

يكن في التعليم ما يُختص بالشيعة ما خلا درس الفقه، وكان يعطى على الطريقة الجعفرية بواسطة كتاب ألّفه محسن الأمين. أما الصلوات فكان الأولاد يقيمونها معاً لتعويد الفتيان على التقى وحب الفضيلة[٤٩].

ويُجمع الذين قابلناهم من سكان الحارة على أن المدرسة غيّرتهم، وذلك بمقتضى الرسم الآتي: قبل المدرسة كان السكان أمّيّين وفقراء ويعملون أعمالاً حرفية ولاسيما الحياكة. بعد المدرسة، انتشر التعليم، وتيسرت حال الناس وأصبح بإمكانهم العمل في وظائف في الإدارة العامة. أضف إلى ذلك أن جميع من قابلنا قالوا أن النجاح في الشهادة الابتدائية كان بنسبة مائة في المائة. وما زالت إلى اليوم في الحارة بقايا الحماسة التي أصابت الطلاب الشباب في ذلك الحين وكانوا متخرجين جداً من «العلوية»، يستطيعون التفكير في ترك الحارة ليتابعوا دراستهم في مكان آخر، وقد يصلون في بعض الأحيان إلى أوروبا. فقد غُرس فيهم حب المعرفة، وحب نقلها أيضاً. وقد كتب أحدهم عام ١٩٢٥ في مجلة العرفان: تأملوا أيها العرب مجدكم الماضي... استفيقوا من جهلكم! ففي الشرق رجال قادرون على نشر العلم وإنشاء المدارس، ولكنهم قليلون فعليكم بزيادة أعدادهم. ولعل كاتب هذه المقالة الموقّعة بالروماني فقط يكون، حمدي الروماني (ت – ١٩٨٦)؛ وقد درس في «العلوية» ثم في «مكتب عنبر» وتخرج منه بشهادة سنة ١٩٢٩، ثم قام بمهنته في التعليم فكان مديراً لمدرسة ثم خدم في وزارة التربية الوطنية[٥٠].

ولد حمدي روماني في أسرة من الوجهاء، واستطاع أن يتابع دراسته بلا صعوبة؛ وكان غيره من فتيان الحارة الأقل حظاً منه يواجهون صعوبات أكبر في متابعة دراستهم، فما كانوا يجتازون الشهادة الابتدائية حتى ينتقلوا إلى العمل لكسب عيشهم، وقد تكفل محسن الأمين شخصياً بتعليم البعض منهم.

في العقد الرابع من القرن العشرين، تطورت المدرسة وأصبحت بحاجة إلى مبانٍ أكبر في الحارة. فابتيع منزل من أفخم منازل دمشق سنة ١٩٣٦. واستطاع محسن الأمين مرة أخرى أن يجد من بين وجهاء الطائفة الشيعية من أجرى جوده وحبه لعمل الخير لكي يموّل هذه الصفقة[٥١]. وبعد أقل من سنتين انتقلت المدرسة إلى الشارع المستقيم، وما زالت فيه إلى اليوم، وسميت باسمها الجديد وما زالت تحمله إلى اليوم: **المحسنية**؛ تكريماً لمؤسسها[٥٢]. ثم وُسع مبنى المدرسة بشراء

٤٩. **العرفان**، المجلد ٢٩ العدد ٧ ص٨٠٥.
٥٠. أديب روماني، **سيرة وتاريخ** ص٣٥٨-٣٦١.
٥١. وهم: علي وكامل نظام، رضا النحاس، مهدي اللحام، حسن الحلباوي. أنظر: **سيرته**، ص١٥٣-١٥٤؛ و**العرفان**، المجلد ٣٢ العدد ٥ ص٤٩٣؛ و**جمعية المدرسة المحسنية**، **البيان السنوي**، ص٣٠؛ وأديب روماني، **سيرة وتاريخ**، ص٦٨٠.
٥٢. **العرفان**، المجلد ٢٧، ص٨ (كانون الثاني ١٩٣٨م)؛ وقد نشرت المجلة صورة لأساتذة المدرسة وتلامذتها ودعت المغتربين إلى التبرع لدعمها.

منزل ملاصق وقفه رشيد روماني على المدرسة[٥٣].

وكانت المدرسة تعد ٤٦٠ تلميذاً سنة ١٩٤٥، معظمهم من أسر متواضعة، ومنهم ٢٩ تقدموا إلى الشهادة الابتدائية ونجحوا فيها[٥٤]. وقد اغتنم نسيب مرتضى، وهو واحد من الأعضاء السبعة في الجمعية التي تدير المحسنية، هذه الفرصة، فاقترح على الأعضاء الباقين أن يحوّلوها إلى مدرسة ثانوية. إلا أن أربعة منهم رفضوا الاقتراح بحجة أن عليهم أن يجمعوا المال للمدرسة الابتدائية وكانت تعاني من الصعوبات. فرد نسيب مرتضى محتجاً بأن أبناء الحارة ما إن يحصلوا على الشهادة الابتدائية حتى يضطروا إلى العمل في مهن صغيرة لا تقوم بكلفة دراستهم. ويقول متذكراً: فاقترحت عليهم في نهاية المطاف أن نستشير السيد في هذه المسألة. فرافقني عضوان من الجمعية لزيارته. فبارك الفكرة، وأخبرنا الآخرين بذلك؛ واذا ما قال السيد أمراً فلا اعتراض على قوله[٥٥].

وكان كل واحد منهم يجهد في إيجاد المتبرعين. فدُعيت من جديد شخصيات رفيعة وغنية لزيارة المدرسة وشرب الشاي فيها والاستماع إلى أناشيد الأولاد وأشعارهم... فتمكنت المدرسة من افتتاح صفوف ثانوية، وكان على المشرفين على المدرسة إقناع أهل الحارة بترك أولادهم في المدرسة بعد الشهادة الابتدائية. وقد افتتح في المدرسة قسم داخلي بعد سنة من ذلك. وأسس محسن الأمين مكتبة في المدرسة وهبها مؤلفاته وكتباً أخرى كان يمتلكها[٥٦]. وقد كتب بعد بضعة أعوام وهو يدبّج سيرته:

«وقد أصبحت المدرسة اليوم حين تحرير هذه الكلمات، وهو السابع من شهر شوال سنة ١٣٧٠ (١٢ تموز ١٩٥١)، على أتم نظام وأحسن انتظام، ذات صفوف ثانوية وقسم داخلي تفوق جميع مدارس دمشق التي من نوعها بحسن تنظيمها والمحافظة فيها على التحلي بالأخلاق الاسلامية الفاضلة ونجاح طلابها في الامتحانات مائة بالمائة. وأصبحت الطلاب تتهافت عليها من جميع الأحياء لما يرى أولياؤهم من تهذيب أخلاق أولادهم ونجاحهم، حتى صار يضطرّنا الحال إلى ردّ طلبهم لضيق المكان، فيلحّون علينا ويصرّون»[٥٧].

على الرصيف المقابل للمحسنية، تقع اليوسفية مدرسة البنات، وهي ما تزال تعمل إلى اليوم. ومنذ أول القرن العشرين، كان في هذه الحارة الصغيرة في دمشق، على الرغم من فقرها وتخلّفها، مدرسة للبنات. وكان الفضل في ذلك إلى تاجر موسر هو يوسف بيضون (١٨٤٠–

٥٣. أديب روماني، **سيرة وتاريخ**، ص٣٦١. ورشيد روماني هو ابن عبدالله روماني الذي شارك في شراء المنزل الأول.
٥٤. **العرفان**، المجلد ٣٢، العدد ٥، ص٤٩٣.
٥٥. مقابلة مع نسيب مرتضى في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٤م. وبمقتضى البيان السنوي للمدرسة الذي صدر بعد سنتين؛ فان نسيب مرتضى كان محاسب الجمعية، وكان رئيسها عباس مرتضى، ونائب الرئيس عبدالله نحاس، وأمين الصندوق محمد الروماني، وأمين السر سعيد روماني.
٥٦. **البيان السنوي**، ص٥.
٥٧. **سيرته**، ص١٥٣-١٥٤.

١٩٢٧)، وكانت له حول هذه المسألة آراء متقدمة على محيطه، فكان يعتبر أن مدرسة البنات ضرورة لحارة الخراب، وكان الاعتقاد السائد أن ذلك يفسد الأخلاق؛ ومع أنه كان قد ترك الحارة في تلك الفترة، فإنه أعطى منزلاً من أملاكه في الحارة، هبة ليكون مدرسة للبنات. وكان ذلك في حدود سنة ١٩٠٢، وذلك لأن محسن الأمين يتطرق في سيرته إلى منزل معدّ لتعليم البنات في تلك الفترة[٥٨].

وكان يوسف بيضون، وهو من أبناء حارة الخراب، يملك مخزناً في **البزورية** وهو سوق التوابل، بقرب قصر العظم. إلا أنه ترك دمشق سنة ١٨٨٢ واستقر في بيروت؛ ولعله كان ذا أفكار أوسع من محيطه الضيق[٥٩]. وقد أصبح هناك أحد أكبر تجار المدينة وملاكيها الأغنياء[٦٠]. ومع ذلك فإنه لم يُشتهر في مجال الأعمال فحسب، بل كذلك في الأعمال الخيرية. فكان في عداد المحسنين الدائمين إلى المدرسة المحسنية إضافة إلى أنه اشترى منزلاً كبيراً أسس فيه مدرسة للبنات من الطراز الحديث بدعم من محسن الأمين[٦١].

لقد أُعلن عن المشروع خلال شهر آب سنة ١٩٢١[٦٢]. واشترى يوسف بيضون في بداية سنة ١٩٢٣ منزلاً مؤلفاً من ١٥ غرفة افتتحت فيه مدرسة البنات وسماها محسن الأمين **اليوسفية**، عرفاناً منه بجميل الرجل[٦٣]. وكان يوسف بيضون، وهو المتنبه لهذه الأمور، يشك في إيجاد متبرعين لتمويل المدرسة بعد انطلاقها. فتحمل ذلك وحده، بأن وقف لها ألف ليرة ذهبية وضعها بعهدة أحد أبنائه يدفع ريعها لتمويل المدرسة. ثم اشترى بها عقاراً في بيروت ووقفه عليها[٦٤].

وعلى مثال مدرسة الصبيان، فقد كانت الدروس في اليوسفية دينية ومدنية. يضاف إليها الخياطة وغيرها من الأعمال المنزلية التي كانت تؤهل البنات لأن يصبحن زوجات صالحات.

وعلى كلٍّ، فإن المدرستين قد أطلقتا في الحارة حركة إصلاح، لم تُخرج سكانها من الأمية فحسب بل إنهم استطاعوا الوصول إلى نوع من التعليم الحديث في مؤسسة ذات تنظيم عقلاني يديرها مجموعة من الأدباء والوجهاء في الحارة. مما كان يعني إذن أن الجماعة قد أمسكت بزمام

---

٥٨ . **سيرته**، ص١٥٤-١٥٥ .

٥٩ . وهذا ما يقول به مترجمه وابن اخته أديب الروماني في **سيرة وتاريخ** ص٦٩١ . إلا أن ما دفعه إلى ترك الحارة لم يكن على الأغلب آراءه التقدمية حول تعليم البنات وحسب، بل كذلك حسه بالتجارة والأعمال.

٦٠ . أنظر في المرجع السابق ص٧٠٨-٧١١ لائحة أملاكه الكثيرة في بيروت والبقاع ودمشق.

٦١ . كما أنه دفع مبلغاً من المال لبناء مشهد أهل البيت، بحسب قول محمد أيوب الحصني، **منتخبات تاريخ دمشق**، المطبعة الحديثة، دمشق ١٩٢٧ المجلد الثاني، ص٩٠٤ .

٦٢ . **العرفان**، المجلد السادس، العدد التاسع، ص٥٠٣ (آب ١٩٢١).

٦٣ . **العرفان**، المجلد التاسع، العدد الخامس، ص٣٤٥ (كانون الثاني ١٩٢٣). ونذكر هنا أن صاحب العرفان كان يدعو إلى التبرع للمدرسة كلما نشر أخباراً عن افتتاحها.

٦٤ . **سيرته**، ص١٥٤-١٥٥ .

أمورها بنفسها على نحو جدي وفعال[٦٥]. أضف إلى ذلك، أن هاتين المدرستين لم تقطعا الصلة بالتقاليد الإسلامية بل كانتا تقدمان دروساً في الدين وتعوّدان التلامذة على القيام بواجباتهم الدينية، مع أن التعليم فيهما كان حديثاً يتبع المنهج المدني. ومع أن محسن الأمين قد واجه صعوبات عديدة في إيصال فكرته إلى الناس. فإن صدور هذه الحركة عن رجل دين، هو فضلاً عن ذلك سيد ومجتهد، قد طمأنهم وشجعهم على إيلائه تربية أولادهم.

التربية في رأي محسن الأمين

لم يكن عالمنا يدير بنفسه المدرستين طبعاً. فقد أوكل يوسف بيضون إدارة مدرسة البنات إلى أبنائه، أما مدرسة الصبيان فكان يديرها، ولاسيما في البداية، رجال من الحارة، أعدهم محسن الأمين لذلك، وكانوا من المقربين من المعلّم والمتعلقين به. وهذا ما كان من أمر أديب التقي وكان مديرها في أوائل العقد الثالث من القرن العشرين، وأحمد صندوق وكان مديرها منذ بداية العقد الرابع منه.

وكانت صلة محسن الأمين بكلا الرجلين صلة المعلّم بتلميذه على الطريقة التقليدية، وكان يستقبلهما بانتظام في بيته ويدرّسهما اللغة العربية والعلوم الدينية. وقد تحولت هذه الصلة بأديب التقي، باعتراف محسن الأمين نفسه، إلى صداقة عميقة. وكان أديب التقي، بموازاة دروسه في المدرسة «العثمانية المطوَّرة» التي أوصلته إلى الشهادة الثانوية، يتابع المجتهد بانتظام، فقد درس عليه العربية والشعر والفقه والأصول والتفسير[٦٦]. ثم دخل مهنة التعليم فنجح فيها، وكان في الوقت نفسه يدرس الحقوق والآداب. ولا شك في أن محسن الأمين قد شجع هذا الرجل الذي كان بمثابة ابنه الروحي وكان يشاطره حب المعرفة. أما التلميذ فقد ظل يطلب هذه الصلة المميزة، حتى بعد أن ذهب إلى القاهرة بحثاً عن طه حسين ليدير أبحاثه في الدكتوراه في الأدب، وظل يطلب هذا التفاهم العميق الممزوج بالاحترام والإعجاب بمحسن الأمين[٦٧].

وانكب أديب التقي على تأليف الكتب المدرسية حينما كان مديراً للمدرسة العلوية. فنشر أولاً، ديواناً للأناشيد الوطنية للطلاب، ثم كتاباً في التاريخ الإسلامي[٦٨]. ثم كتاب **التاريخ العام**، وهو في

---

٦٥ . ويكفي للتحقق من ذلك أن نراجع البيان السنوي للمحسنية أو أن نلاحظ الدقة التي يظهرها محسن الأمين فيما يتعلق بحسابات المدرسة في **سيرته**.

٦٦ . **الأعيان**، المجلد الثالث ص٢٣٣ .

٦٧ . كانت أطروحته التي حضّرها بإشراف طه حسين تدور حول الشاعر الشيعي **الشريف الرضي**؛ إلا أنه توفي بمرض السرطان قبل أن يناقشها. وقد طبعت، غير كاملة، بعد موته: أديب التقي، **الشريف الرضي**، مطبعة كرم، دمشق، ١٩٦١ .

٦٨ . **أغاريد التلاميذ**، الجزء الأول، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٣٩هـ – ٤٨ صفحة؛ **سِيَر التاريخ الإسلامي**، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٠هـ – ٨٢ صفحة. وقد نوهت العرفان بنشرهما على التوالي في المجلد السادس العدد ٥-٦ ص٢٨٧ (نيسان ١٩٢١) والمجلد السابع العدد الثاني ص٤٣٤ (١٩٢١). إلا أنني لم أستطع الحصول على نسخ منهما.

جزءين، اختير الكتاب الرسمي في سوريا والعراق والحجاز[٦٩]، وقد تبع ذلك كتب أخرى، كان يستعملها المدرسون والتلامذة في المدرسة.

وكان أحمد صندوق قد درس، هو أيضاً، على محسن الأمين، وقد أمضى حياته في التعليم في المدرستين، وكان مديراً للمحسنية فترة من الزمن. وكان يكثر من الدرس، على الرغم من أنه كان يعمل من أجل لقمة العيش، فأصبح من المتعلمين الذين يمتلكون ديباجتي النثر والشعر، إلا أن الفرصة لم تسنح له لإظهار قدره فانطوى على نفسه ولم يكمل الأعمال التي كان قد بدأ بكتابتها في اللغة العربية والتاريخ فلم يكن بالإمكان جمعها ونشرها[٧٠]. مع ذلك شارك أحمد صندوق محسن الأمين وتلميذاً آخر له هو علي الجمال في تأليف كتب مدرسية تختص بالعلوم الدينية في المدرسة.

وهكذا يكون محسن الأمين قد أعطى توجيهاته وتعاطى بأمور المدرسة من حين لآخر، كذلك فإنه ترك آثاره فيها بواسطة تلامذته؛ كما أنه طبّق أفكاره التربوية بصورة ملموسة حين ألّف الكتب المدرسية التي استخدمت سنداً للتعليم في المدرسة. وأول هذه الكتب كان كتاباً في النحو والصرف؛ وذلك أمر طبيعي بالنسبة إلى رجل دين درس على الطريقة التقليدية، إذ إنه عانى، هو وأقرانه، من صعوبة الكتب التي درس فيها ومن رعونة بعض المدرسين الذين كانوا غير قادرين على شرحها للتلامذة. وكان أحدهم يلجأ إلى استطراد غامض أثناء الدرس بدلاً من اتباع نص الكتاب، لأنه لم يكن يعرف كيف يشرحه؛ فاكتشف طلابه حقيقة أمره وانفضوا عنه وبدأوا بالبحث عن شيخ كفي[٧١]. وكانت كتب النحو والصرف التقليدية الصعبة المنال، بدءاً **بالآجرّومية** مرفقة بشروحها المَتعددة، تنفّر التلامذة؛ وليس الأقل منهم، فمحمد عبده نفسه كتب أنه لم يفهم شيئاً من أحد شروح هذا الكتاب[٧٢].

وانطلاقاً من هذا الكتاب في النحو والصرف، ومؤلفه محمد الصنهاجي المعروف بابن آجرّوم (ت - ١٣٢٣)، وكان يستعمل في تعليم أساس النحو والصرف في نظام التعليم التقليدي، قام محسن الأمين بتأليف **الآجرّومية الجديدة**، وهو شرح مبسط لرسالة الصنهاجي، تعريفاته واضحة ونصه مشكّل، ولم يكن الأصل كذلك؛ مما سهّل مهمة الأساتذة والتلامذة. ويذكر محسن الأمين في طبعته الثانية، أنه حسّن في تنظيم كتابه، وهذا برهان على حرصه التربوي[٧٣]. وكان ذلك بمقياسه محاولة، يقدم فيها طريقة لإصلاح تعليم النحو والصرف.

---

٦٩. لم أطلع إلا على الجزء الثاني: **التاريخ العام**، الجزء الثاني، **القرون الاخيرة والأعصر الحاضرة**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٢هـ (١٩٢٣م-١٩٢٤م)، ١٩٢ صفحة.

٧٠. **الأعيان**، المجلد الثاني ص٦١٤.

٧١. **سيرته**، ص٥٦-٥٧.

٧٢. رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، الجزء الأول ص٤٠.

٧٣. **الآجُرّومية الجديدة**، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٤٠هـ (١٩٢١-١٩٢٢) الطبعة الثانية، ١٨٠ صفحة.

وقد بدأ، إضافة إلى ذلك، بتأليف كتب للتربية الدينية موجهة إلى المدارس. وكان عليه أن يقرّب إلى أفهام التلامذة تقليداً دينياً معقداً، كان إلى ذلك الحين مقتصراً على جماعة رجال الدين، وكانوا هم وحدهم يتلقون هذا العلم وهم وحدهم يلقنونه لتلامذتهم. وقد انتهج محسن الأمين نهجاً مختلفاً في نقل المعرفة؛ وذلك بوضعه، كتابةً، في متناول الجميع، ما كان قد نقله مشافهة في بيته إلى ثلة من التلامذة. وقد أعان المجتهد في هذه المهمة أساتذة مادة الدين في المدرسة؛ ولا بد أنه احتاج إلى جانبه إلى شخص كانت له الخبرة اليومية في تدريس هذه المادة. وذلك أن التربية الدينية في **العلوية** ثم في **المحسنية** كانت مادة من بين المواد الأخرى، ولم تكن هدفاً بحد ذاتها، كما كان الحال في التعليم التقليدي؛ ولم يكن الأمر فيهما يتعلق بإعداد رجال الدين، بل بتربية الأولاد حتى يتمّوا علمهم ودينهم معاً.

وكان عنوان الكتاب الأول: **الدروس الدينية والاعتقادية والعملية**، وساعد في التأليف علي الجمال وتوفيق روماني، ونشر في أوائل العقد الثالث من القرن العشرين[٧٤]. وقد بقي محسن الأمين وأصحابه يعملون على هذه السلسلة حتى ظهر الكتاب التاسع والأخير سنة ١٩٤٩، وكانت السلسلة تتضمن كتاباً لكل سنة دراسية. وقد ساعد في تأليف الكتاب الثاني علي الجمال وأديب الروماني وأما الكتب الباقية فبمساعدة علي الجمال وأحمد صندوق[٧٥]. وقد انتشرت هذه الكتب في المدارس «وعمّ نفعها»، بحسب قول محسن الأمين نفسه، وترجمت إلى الفارسية. ويلخص محتواها قائلاً بأنها وُضعت: «للعقائد والأحكام الشرعية؛ من العبادات والمعاملات والمواريث والحدود والديات، وتفسير عدّة من الآيات القرآنية وقسم من الأخلاقيات»[٧٦].

وبمراجعة هذا الكتاب الديني، يمكننا ضبط إيقاع الهموم التربوية التي كانت تحرك مؤلفيه وهي تلقين التلميذ الأسس المتينة المناسبة لعمره؛ مما يدعو إلى قطع الصلة بالتقليد: فلم يعد يبدأ الدرس بحفظ القرآن، بل إن القرآن يؤخذ شيئاً فشيئاً على امتداد نصه، مما يعني أن التلميذ قد يحفظ جزءاً من السورة ... فأين طريقة الكُتّاب من هذا. ويقول المؤلفون في الطبعة الرابعة، للكتاب الثاني، وهي مراجعة ومصححة: «وضعناه بعبارات جلية وطريقة سهلة تناسب مدارك تلاميذ تلك السنة وتسهّل للمعلم طريقة إفهامهم إياها، ولم نألُ جهداً في إيضاح العبارة وسهولة الطريق، وبالله التوفيق»[٧٧]. واذا ما تفحصنا هذا الكتاب بنصه المحرك بالتمام ونصوصه القصيرة المتنوعة بالتمارين ولا سيما بأسئلة يطرحها المعلم على التلاميذ في آخر كل حصة: نراه يتألف من قسمين: الأول يختص بأصول الدين. وفيه الدروس الآتية: الخالق؛ التوحيد؛ حسناته؛ طاعة الخالق؛ لزوم

---

٧٤. لم أجد منه نسخة إلا أن العرفان أعلنت عن صدوره سنة ١٩٢٤م. أنظر: **العرفان**، المجلد العاشر، ص٧١٠-٧١١.

٧٥. ليس بالإمكان استعادة التسلل الزمني لتأليف هذه السلسلة نظراً لأنني لم أجد لها طبعاتها الأولى.

٧٦. **سيرته**، ص١٥٤.

٧٧. **الدرر الدينية والاعتقادية والعملية**، الكتاب الثاني، الطبعة الرابعة، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥ ص٢.

البعثة النبوية؛ النبي؛ حياته؛ عصمة الأنبياء؛ أفضل الناس وأكملهم؛ معجزات النبي؛ صفاته؛ الإمام؛ براهين إمامة الأئمة الإثني عشر؛ عصمتهم؛ البعث. القسم الثاني يختص بالواجبات الدينية، وفيه الدروس الآتية: الوضوء؛ الصلاة، شروطها؛ الصلوات الخمس ومواقيتها؛ كيف نقيم الصلاة؛ الواجب والمستحب؛ إلى آخره...

وتتبع الأجزاء اللاحقة المخطط نفسه موسعة الشروحات والتفاصيل بهدف متابعة التدرج لدى التلميذ. ويتناقص التشكيل ابتداء من الكتاب الرابع إلى أن يختفي بعد ذلك. ويُكرَّس الكتاب الثامن بكامله لأصول الدين، فتُدرس بتعمق؛ والكتاب التاسع لدروس الفقه؛ فتكون بذلك أهداف المؤلفين قد تحققت بلا جدال. ويكون التلميذ بهذه الدروس قد اكتسب الوسائل التي تجعل منه مسلماً متمكناً من دينه بلا عقبات.

إن العربي الصريح يقرض الشعر ويحفظه. وبما أن محسن الأمين نفسه كان أديباً مرهفاً وشاعراً، فإنه لم يكن بإمكانه إهمال ذلك في عمله التربوي. لذلك فإنه قد صنف ستة كتب من مختار الشعر لكل صف كتاب. وكان على التلامذة أن يحفظوها؛ وهي بعنوان: **الدرر المنتقاة لأجل المحفوظات**[٧٨]. ولقد اعتمد محسن الأمين العادة المتبعة في بيروت منذ العام ١٨٦٠ بأن تختتم السنة الدراسية بمسرحية يمثل فيها التلامذة بأنفسهم وذلك على المبدأ القائل: التربية بالترفيه[٧٩]. وكان يكتب المسرحيات بنفسه ويسميها المفاخرات، وقد نشرها في كتابه معادن الجواهر الشبيه «**بالكشكول**»[٨٠]؛ وقد مُثِّلت في المدرسة العلوية في العقد الثاني من القرن العشرين.

كانت المفاخرات عند العرب القدامى تقوم على إنشاد [الشعر أو الرجز]، وكان المحاربون يطلقونها قبل المعركة، أو يتبارى بها الشعراء، أفراداً أو ممثلين لعشائرهم أو أسرهم[٨١]. وقد صنع منها محسن الأمين نوعاً أدبياً يقع بين المقامة والمسرحية. وهي مشاهد مؤلفة من حوار مرصع

---

٧٨. **سيرته**، ص١٥٤. لم استطع العثور إلا على مرجع الطبعة الثانية للكتاب الأول، وقد أعلنت عن صدوره مجلة **العرفان** المجلد التاسع ص٥٦٢ (سنة ١٩٢٤)، وطبع في مطبعة الترقي دمشق ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧-١٩٢٨م. أما الكتب الستة الباقية فقد أعلن عنها في **العرفان**، المجلد العاشر ص٩٢-٩٣.

٧٩. كانت المواضيع المطروقة تؤخذ من تاريخ العرب القديم على وجه العموم أو من سير القديسين في المدارس المسيحية. أنظر محمد يوسف نجم، **المسرحية في الأدب العربي الحديث**، دار بيروت، ١٩٥٦، ص٥١-٥٢. وفي مصر، كان عبد الله نديم يؤلف مسرحيات فيقوم تلامذته بتمثيلها ابتداء بسنة ١٨٧٩. أنظر Gilbert Delanoue, «ʿAbd Allāh Nadīm», p. 85-86.

٨٠. نذكر هنا أن عالماً آخر سنياً من دعاة الإصلاح هو أحمد عباس الأزهري (١٨٥٣-١٩٢٧)، مؤسس مدرسة المقاصد والثانوية الإسلامية؛ كان يؤلف هو أيضاً مسرحيات يمثلها تلامذة مدرسته. أنظر: خيرالدين الزركلي، **الأعلام**، المجلد الأول ص٤٢. أما نصوص المفاخرات فإنها في **معادن الجواهر** لمحسن الأمين، المجلد الثاني، ١٣٤٩هـ (١٩٣٠-١٩٣١) ص٣٤٤ وما بعدها.

٨١. وكان الشعراء يضمّنون قصائدهم مفاخرات تصف خصالهم وغناهم وأمجادهم. أنظر «Mufākhara», **EI2**/VII/311-312.

بالقصائد، يستعمل فيها الأبطال شواهد لتعزيز حججهم، سوراً من القرآن وحكماً من كبار العلماء وأشعاراً مشهورة. أما بطلا الخلاف، فكانا الفقير والميسور، السيف والقلم، العلم والثروة، الجهد والراحة... كلّ يفاخر بصفاته ويذم سيئات الخصم. وقد يدخل عنصر ثالث في بعض الأحيان فيدافع عن أحد البطلين، على نحو غير منتظر: وهذا ما كان من أمر الكاتب إذ تدخل بين السيف والقلم؛ والعقل إذ تدخل لنصرة القلم، فيستقبل باعتباره «أول ما خلق الله»[٨٢]. ثم يُنهي المؤلف - وهو الحَكَم - بإعلان حكمه: التعادل بين المتخاصمين. فيسألهما: «هل أنتما راضيان؟»؛ فيجيبان: «نعم، شكراً على هذا الحكم العادل»[٨٣]. وكذلك الأمر في العلم والثروة إذ ينبغي أن يكونا على قدم المساواة وذلك لخير الأمة[٨٤]. أما الجهد والراحة فإن الحكم فيهما يكون للجهد على الراحة[٨٥]. وكل ذلك ينضح بدروس الأخلاق بالطبع. إلا أن هذه المسرحيات الصغيرة كانت بالتأكيد، تسرّ ممثليها ومشاهديها، ولكنها كانت تحمل كذلك درساً يدعو الناس جميعاً للتأمل.

المثال

شكلت مدارس حارة الخراب تجربة فريدة من نوعها، كذلك فإن محسن الأمين كان مجتهداً ليس كباقي المجتهدين في بداية ذلك القرن؛ نظراً لانخراطه إلى هذا الحد في إصلاح التعليم الابتدائي. وقد اقترح محسن الأمين، بعد ذلك، على الشيعة في حارة الجورة القريبة، أن يؤسسوا هم أيضاً، مدرستهم الابتدائية الخاصة بهم لينشئوا فيها أولادهم. فاشترى وجهاء الحارة مخازن في أحد الخانات وقاموا بترميمها شيئاً فشيئاً وحولوها إلى مدرسة. فقام طبيب الأسنان حسن روماني بإدارتها وسميت **بالمدرسة الهاشمية للبنين**، وافتتحت سنة ١٩٤٩. وكانت الأسر الفقيرة تتلقى العون لتعليم أبنائها في هذه المؤسسة التي بدأت تعطي النتائج الحسنة في الامتحانات الرسمية وتتوسع شيئاً فشيئاً[٨٦].

وسوف نرى أن الوضع في جبل عامل كان مختلفاً جداً. إلا أننا سنرى باختصار ما كان يجري في العراق أولاً في أوساط رجال الدين الشيعة بينما كان محسن الأمين يؤسس مدرسته في دمشق.

كان نظام التعليم «العثماني المطوّر» متخلفاً عن نظيره في بلاد الشام. ولم تكن المدارس الأميرية

---

٨٢. **معادن الجواهر**، الجزء الثاني ص٣٦٨-٣٦٩.

٨٣. المرجع السابق ص٣٧١.

٨٤. المرجع السابق ص٣٨٥.

٨٥. المرجع السابق ص٣٩٤.

٨٦. حسن روماني، «حي الجورة»، مخطوطة غير منشورة حول حارة الجورة من أربع صفحات كتبها حسن روماني للإجابة عن أسئلتي وسلمني إياها في ٢٢/ ١٠/ ١٩٩٤ في أثناء مقابلته. وكانت المدرسة تضم في ذلك الحين ٣٥٠ تلميذاً ولم تعد تستوعب أكثر من هذا العدد. وكانت الجمعية التي تديرها بصدد إقامة بناء جديد لافتتاح مدرسة للبنات.

سنة ١٨٧٠ تجمع أكثر من ١٤٠ تلميذاً في بلاد ما بين النهرين . إلا أنها تطورت بخاصة بعد إحياء الدستور سنة ١٩٠٨ ، ففتتح الأتراك مدارس ابتدائية أميرية للصبيان ، ولاسيما في المدن الشيعية ، حيث كانت مُعَدَّة ، في الواقع ، لاستقبال أولاد الموظفين السنّة القائمين بمناصبهم هناك . أما أولاد الشيعة فكانوا يتابعون دراستهم إمّا في الكُتّاب والمدارس الدينية ، أو في المدارس الحديثة الخاصة التي بدأت بالظهور شيئاً فشيئاً .

وهكذا فقد افتُتح في بغداد سنة ١٩٠٨ **مكتب الترقي** ويتضمن منهج التدريس فيه مادتي الرياضيات واللغة الفرنسية ، وقد عُين لهما مدرِّسون من الطائفة اليهودية . وقد اضطر الأديبان اللذان أسسا المدرسة إلى مواجهة كل من أنكر هذا النظام الجديد في التعليم باعتباره منافياً للشرع الإسلامي ، ولذلك فقد طلبا العون من رجال الدين المتنورين . فقام محمد سعيد الحبوبي ، وهو من المقربين من الخراساني ، بالدفاع عن هذه المدرسة وأصدر فتوى يحلل فيها تدريس العلوم العقلية . ثم ما لبث **مكتب الترقي** أن لاقى نجاحاً باهراً وضمّ في صفوفه ٣٠٠ تلميذ[٨٧] .

أما في النجف ، فقد أُسِّست مدرستان من النمط نفسه في السنة نفسها ، وكان مؤسسوهما من رجال الدين ذوي المكانة المتوسطة في سلّم التراتب الديني ، فساندهم في ذلك مجتهدون كبار من مناصري الدستور[٨٨] . وكانت هاتان المدرستان «إيرانيتين» باعتبار أن منشطيهما ومدرسيهما وتلامذتهما كانوا من الإيرانيين ، كذلك كان العلماء الذين ساندوهما معنوياً ومادياً . والمدرسة الأولى هي : المدرسة المرتضاوية ، وكانت قصيرة العمر ، لأن مؤسسها ومديرها عبد الرحيم البدبوكي ، اتهم في بداية الحرب بالعمالة للبريطانيين فترك النجف . أما الثانية فهي المدرسة العلوية ، وكانت تشرف عليها لجنة من العلماء وتراقب مناهجها . فأدخلت عليها سنة ١٩١٢ مادتي الرياضيات واللغة الفرنسية ؛ إلا أنها بقيت تدرس العلوم الدينية مرة أو مرتين في الأسبوع . وكان هذا المزج بين العلوم النقلية والعلوم العقلية مشابهاً لما كان قائماً في مدارس الشيعة في دمشق . وكان الفرق في أن التزام محسن الأمين بمدارسه كان أكبر من التزام أقرانه النجفيين ، على الرغم من أن هؤلاء كانوا يساهمون في تمويلهما من أموال الخمس ويحثون أتباعهم على إرسال أولادهم إليهما لا بل كانوا يرسلون أبناءهم هم أيضاً[٨٩] .

إلا أن هذه التجارب بقيت محصورة ، فلئن كان العالم الكبير محمد كاظم الخراساني قد جعل من

٨٧ . وقد بدل اسمها إلى : **المدرسة الجعفرية** أنظر : عبدالله فياض ، **الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠** ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٦٣ ، ص٨٣-٨٦ ؛ أنظر أيضاً : Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 321; Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 52

٨٨ . Pierre-Jean Luizard, **ibid.**, p. 304

٨٩ . المرجع السابق ؛ وعبدالله فياض ، **الثورة العراقية** ... ص٨٧-٨٨ . وكان أبو الحسن الأصفهاني نفسه يرسل ابنه ليدرس في المدرسة العلوية ، أنظر جعفر الخليلي ، **هكذا عرفتهم** ، الجزء الأول ص٩٩ .

نفسه داعية للعلوم الحديثة[٩٠] ، فأن الكثيرين من العلماء الشيعة ظلوا معارضين لهذا النهج في التعليم ، وخاضوا المعارك ضد المدارس الجديدة ، حتى أنه في سنة ١٩٢٠ عُيّن أحد رجال الدين الشيعة من دعاة الإصلاح مديراً للتربية الوطنية بغية المحاولة لدرء تهجمات رجال الدين هؤلاء[٩١] .

وكان لا بد من الانتظار وقتاً طويلاً قبل ان يتخذ التعليم الحديث موقعه في المدن المقدسة . وقد أُلفت جمعية في النجف هدفها إنشاء مدرسة ، فجمعت الأموال الضرورية لذلك . وبمقتضى ما يقوله حسن الأمين ، فإن أعضاء الجمعية اتصلوا بمحسن الأمين في دمشق طالبين المشورة ، وسائلين عن الطريقة التي يجب اتباعها . فحذرهم مجهدنا من الصعوبات التي ستواجههم والعوائق التي عليهم اجتيازها ، وقبل طلبهم فزكّى لديهم مديراً للمدرسة ومعلمين لها من معارفه . فبقي المدير ، وهو جميل القُرَبي ، سنّي من دمشق ، سنوات على رأس مدرسة النجف ، قبل أن يعود إلى دمشق ، حيث عُيّن رئيس ديوان وزارة الدفاع[٩٢] . وقد نشرت مجلة العرفان سنة ١٩٢٩ مقالة حول هذه المدرسة الحديثة في النجف التي يديرها جميل القُرَبي ، وكان اسمها **مدرسة الغَرْي الأهلية** (والغَرْي اسم آخر للنجف) . وكانت تضمّ في ذلك الحين مائتي تلميذ ، يضاف إليهم مائة تلميذ يتبعون دروساً مسائية في محو الأميّة . وكانوا جميعاً يستطيعون التقدم إلى امتحان الشهادة الابتدائية في نهاية دراستهم . وقد نجح فيها تلك السنة ١٩ تلميذاً من ٢٤ . وكانت إدارة المدرسة تعود إلى لجنة تنال المساعدات من الدولة . وبالإضافة إلى النشاطات الاجتماعية فإن المدرسة كانت تنظم حركة كشفية يشترك فيها ستون ولداً كان منهم مجموعة شكلت فرقة موسيقية[٩٣] . وكان علماء النجف يدعمون المدرسة بالطبع ، ويقول كاتب المقالة إن البعض منهم كانوا يرسلون أبناءهم للدرس فيها ، إلا أن مؤسسيها لجأوا مع ذلك إلى محسن الأمين ، مما يدل على أن شهرته وأعماله وخبرته التربوية قد وصلت إلى النجف .

وبقدوم العقد الرابع من القرن العشرين قامت في النجف مدارس رسمية وأهلية كانت تدرس «جميع أنواع» العلوم الحديثة وكانت الحماسة تملأ صدور تلامذتها[٩٤] . ومع ذلك فإن الجدال كان ما يزال قائماً ، لأن العلماء والطلاب الرافضين للعلوم غير الإسلامية كانوا ما يزالون على رفضهم . ويكفي أن نرى مدى ما أثاره محسن شرارة ، وهو رجل دين من الشبيبة العاملية ، من انتقاد من قبل

٩٠ . لقد وجه عريضة إلى الشاه محمد علي يدافع فيها عن العلوم الحديثة ، وكان العديد من طلابه يؤازرونه ، وينشرون الأفكار الجديدة ويدعون إلى ضرورة تدريس العلوم الحديثة أنظر : Werner Ende, «From Revolt to Resignation : the Life of Shaykh Muḥsin Sharāra», in **Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff**, Asma Afsaruddin et A. H. Mathias Zahniser éd., Winona Lake, États-Unis, 1997, p. 62

٩١ . Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 111

٩٢ . مقابلة مع حسن الأمين في بيروت ٢٢/ ١١/ ١٩٩٢ .

٩٣ . **العرفان** ، المجلد ١٧ ص٢٩٦-٢٩٧ (آذار ١٩٢٩) .

٩٤ . «سير العلم في النجف» ، **العرفان** ، المجلد ٢١ ص٥٠٢ .

الأوساط الدينية النجفية لأنه بدأ بدراسة اللغة الانكليزية، حتى نقيس الهوة التي كانت تفصل بين دعاة الإصلاح من رجال الدين والعقول المتحجرة منهم(٩٥).

كانت مسألة إدخال العلوم العقلية وإنشاء المدارس الحديثة، مطروحة منذ أواخر القرن التاسع عشر في جبل عامل. ومع ذلك فإنه لم يكن عشية الحرب الكبرى قد حُقق أي مشروع في هذا الصدد، على الرغم مما كان عليه دعاة الإصلاح من أسف لذلك. وقد تساءل سليمان ظاهر قبل دعوته إلى تأسيس المدارس واستنكر جمود الشعب قائلا: «هل يشق على علماء البلاد وأعيانها وعامة سكانها أن يؤسسوا في قضية مدرسة على مثال مدرسة الشام التي أسسها العالم العامل السيّد محسن قشاقش المقيم بدمشق؟»(٩٦)، وكان أحد المشاريع لتأسيس مدرسة في ذلك الحين قد باء بالفشل، لأن الأدباء والوجهاء والعلماء العامليين لم يتمكنوا من التفاهم فيما بينهم حول نمط المدرسة التي كان عليهم أن ينشئوها.

I - ٢- جمعية العلماء العاملية، تاريخ من الإخفاق

أعيد طرح المسألة، بعد توقف في أثناء الحرب الكبرى، فظهر مشروع جديد لإنشاء مدرسة. والتقى كامل الأسعد في الثاني من شباط سنة ١٩٢٠ أدباء النبطية للكلام بهذا الشأن، فوعد الزعيم بأن يقدم مساعدة مادية لذلك(٩٧). إلا أنه على ما يظهر، لم يكن لهذا اللقاء تتمة، فبعد ذلك لم يرد اسم كامل الأسعد في هذه المسألة. فالاضطرابات السياسية التي طرأت بعد هذا اللقاء - وسوف نبحثها بالتفصيل لاحقاً - لم تكن في صالح هذا المشروع، مع العلم أن كامل الأسعد قد نفته سلطات الانتداب. فقام بعد ذلك وجهاء آخرون برفع راية هذا المشروع، ثم توفي الزعيم سنة ١٩٢٤. ومع ذلك فإنه بالإمكان التساؤل حول صلابة عزمه على المشاركة في إنشاء مدرسة حديثة، لا بل حول صدق نيته في ذلك، وهو الذي كان يود أن يحكم البلاد حكماً لا يخالفه فيه أحد، فلربما كان من مصلحته أن يرعى التخلف في جبل عامل بغية أن يُحكم قبضته على شعب أمّي خانع، بدلاً من أن يساعد على انطلاقه(٩٨).

٩٥. علي الخاقاني، **شعراء الغري والنجفيات** المجلد السابع ص٢٨١-٢٨٤.

٩٦. «صحيفة من التاريخ العلمي» العرفان، المجلد الرابع العدد الثاني ص٥٧. وقشاقش كان اسم آل الأمين قديماً أنظر محسن الأمين، **سيرته** ص٢٢-٢٣.

٩٧. أحمد رضا، **المذكرات**، العرفان، المجلد ٣٣ ص٢٥٨.

٩٨. من الممكن ان نقيم هنا مقارنة بين ما كتبه «ميكائيل غيلسينان» عن منطقة عكار حيث كان البكوات، بحسب ما يقول، يجتهدون في الحفاظ على التخلف الاجتماعي والثقافي في منطقتهم حتى يظلوا مسيطرين عليها. أنظر **Lords of the Lebanese Marches: violence and narrative in an Arab society**, I.B. Tauris, Londres, 1996, p. 14

في نهاية العام ١٩٢١، قامت مجلة العرفان بتقرير عن وضع «الشيعة والمدارس». ففي دمشق كانت المدرسة العلوية تسير على ما يرام، وكان الشيعة يتأهبون لافتتاح مدرسة للبنات (وقد ذُكرت سابقا). وكانت روح المبادرة هذه قد انتقلت إلى بعلبك، فاجتمع بعض الشيعة لتأسيس مدرسة، إلا أن ذلك لم يؤدِّ إلى نتيجة، وكان حسين ويوسف الزين قد بدأا بإحياء مدرسة حسن يوسف مكي القديمة، وأقيمت خمس غرف لذلك، على الرغم من قلة المعونة التي كانا يتلقيانها(٩٩). وقد افتتحت سنة ١٩٢٣ بإدارة رجل دين هو محمد رضا الزين (ت ١٩٤٧)(١٠٠). وقد خصص لها المفوض السامي مساعدات عائدة إلى «دفع أجور مُدَرّسي اللغة الفرنسية والعلوم الحديثة، لكي تجمع بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية»(١٠١). أي أن سلطات الانتداب قد شرطت مساعدتها بإدخال العلوم الحديثة إلى المدرسة. ولئن دار النقاش حول هذه المسألة في تلك الآونة فقد حسمه «الأجنبي» كما كان يقال حينها. وقد أوكل الأخوان الزين ادارة المدرسة إلى جمعية المقاصد في النبطية؛ فأنهت ترميم أبنيتها وأمنت حسن سيرها؛ فتابع المفوض السامي دفع المساعدات إلى سليمان ظاهر وكان رئيس الجمعية إلى نهاية عهد الانتداب(١٠٢). وكانت المدرسة ابتدائية وتضم ١٧٠ تلميذاً وأربعة مدرسين(١٠٣).

أما المدرسة التي كان قد أسسها رضا الصلح ثم قامت بإدارتها جمعية المقاصد سنة ١٩٢٣، فقد أصبحت رسمية تابعة لوزارة التربية، وكان فيها خمسة مدرسين بإدارة عبد اللطيف فياض، وكانت ابتدائية وفيها ٢٣٠ تلميذا(١٠٤). وبقي عدد المدارس غير كاف ولاسيما في القرى(١٠٥). وكان الفرنسيون منذ أن وصلوا إلى جبل عامل، قد لاحظوا حالة المدارس المزرية فيه وأقروا بضرورة تعليم الشيعة(١٠٦). فأسست المدارس. وفي قضاء صور مثلاً افتتح في السنوات العشر الأولى من

٩٩. **العرفان**، المجلد السادس، العدد ١١ و١٢، ص٥٩٩ (كانون الأول ١٩٢٠). أعلنت المجلة إعادة بناء المدرسة بحلة جديدة، وقد أعاد بناءها الأخوان الزين.

١٠٠. ولد محمد رضا الزين في صيدا ودرس في جبل عامل ثم في النجف. وبقي في العراق إلى نهاية الحرب الكبرى ثم عاد فاستقر في قرية كفرّمان، وأنهى حياته قاضياً جعفرياً في محكمة النبطية. أنظر **الأعيان** مجلد ٩ ص٣٣١-٣٣٣، ونقباء **البشر** المجلد الثاني ص٧٧٣-٧٧٤.

١٠١. **العرفان**، مجلد ٨، ص٦٥٦ (حزيران ١٩٢٣).

١٠٢. Archives **MAE**, carton n° 390, Cabinet politique, Décret n° 2257 du 9/9/1935 et décret n° 1460 du 17/11/1937

١٠٣. **العرفان**، المجلد ٢٨، ص٢٢.

١٠٤. **العرفان**، المجلد ٨، ص٦٥٦.

١٠٥. كانت القرى الأكثر تنظيماً تطلب العون من الخارج وهذا ما كان من أمر سكان قرية بنواتا في قضاء جزين اذ طلبوا سنة ١٩٢١م من مقاصد بيروت أن يرسلوا لهم معلماً أنظر: مصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة**، ص٢٨١.

١٠٦. Archives **MAE**, carton n° 22373: Rapport, sans titre, caza de Saïda, 1920; dossier Saïda, Tyr 1920, caza de Tyr, T. E. O. Ouest, Beyrouth, 22/1/1920, cabinet politique, n° 63, p. 4

الانتداب ١٤ مدرسة منها واحدة للبنات في مدينة صور نفسها[١٠٧]. وفي الفترة نفسها، قامت سلطات الانتداب بعرقلة سير المدارس القرآنية لتدفع بالشيعة إلى تعليم أولادهم في المدارس الحديثة.

في هذه الأثناء، كان أبناء يوسف بيضون قد قرروا متابعة أعمال أبيهم، ذلك التاجر الشيعي الدمشقي الذي ساهم مساهمة كبرى في تطور المدارس في حارة الخراب والذي كان قد استقر في بيروت في نهاية القرن التاسع عشر. وقد قام محسن، أحد أولاده، بإنشاء مدرسة للصنائع وسماها **المعهد العالي الصناعي**[١٠٨]. وتكفل ابنه الآخر رشيد بيضون (١٨٨٩-١٩٨١) بتعليم أبناء العامليين المقيمين في بيروت، وكان معظمهم يعملون حمالين في مرفأ بيروت، ويأتي موقعهم في أسفل السلّم الاجتماعي. وفي حزيران سنة ١٩٢٣ أسس **الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية**، وكان أبوه رئيسها لمدة سنتين ثم خلفه هو بنفسه وظل في هذا المنصب إلى وفاته. وكان الهدف تعليم الأولاد، ومنحهم فرصة القيام بنشاطات شبه مدرسية وتنظيم المحاضرات حول مواضيع دينية وإحياء الشعائر التي كانت تقام في المناسبات الكبرى لدى المسلمين الشيعة، من مثل عاشوراء أو الغدير أو عيد المولد النبوي أو ذكرى استشهاد علي.

وقد افتتحت الجمعية سنة ١٩٢٩ مدرسة ابتدائية في منطقة رأس النبع، وُسِّعت سنة ١٩٣١ لتستوعب ٣٠٠ تلميذ، ثم بُني طابق ثان في السنة التي تلت، وأصبحت المدرسة ثانوية، وكانت تضم سنة ١٩٣٦ ثمانمائة تلميذ[١٠٩]. وقد ارتبط رشيد بيضون شخصيا بهذا المشروع، حتى قيل إنه كان يذرع الأسواق بحثاً عن الأولاد العامليين العاملين فيها ثم كان يحاول إقناع أوليائهم بإرسالهم إلى المدرسة[١١٠]. وقد أثرت هذه الصورة في مسيرة هذا الرجل السياسية، إذ انتخب ابتداءً من سنة ١٩٣٧ عدة مرات نائباً وعُيّن وزيراً. إلا أن المدرسة كانت تجتاز أزمات في نموها فكان لا بد من مواجهة الصعوبات المالية الناتجة عن ذلك. وكانت تموّل بالهبات من المحسنين من وجهاء لبنان والمهجر، إلا أن هذه الهبات لم تكن كافية بعد أن أصبحت المدرسة ثانوية. فتوجّهت الجمعية، في بحثها عن الهبات، إلى العلماء في جبل عامل، وقد أجابها بعضهم إلى طلبها فأفتوا بأن يُدفع الخمس للجمعية حتى تستمرّ المدرسة. ونذكر منهم عبد الحسين نور الدين ومحمد يحيى صفي الدين

١٠٧. «الجريدة الرسمية» لسنة ١٩٢٧، يستشهد بها جواد رضا، **تطور التعليم في قضاء صور، ١٩٠٠-١٩٥٠**، ماجستير مطبوع على الآلة الكاتبة، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٠ ص٤٧.

١٠٨. مقابلة مع لبيب بيضون في دمشق في ١١/ ١٢/ ١٩٩٤.

١٠٩. علي فتوني، «تطور التعليم في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية في لبنان»، في **الرصد**، ص٣٦ (تشرين الأول ١٩٩٣)؛ وفي **بيان أعمال الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية، ١٩٣٧-١٩٣٩**، مطبعة ابن زيدون ص٧؛ وفي: أصدقاء رشيد بيضون، **رشيد بيضون قول وفعل**، ١٩٦٧ ص١٥-١٧.

١١٠. أديب الروماني، **سيرة وتاريخ**، ص٦٩٥.

ومحمد إبراهيم ومحمد الحرّ ومحسن شرارة[١١١].

تضارب المصالح والخصومات

أظهر قيام المدرسة والكلية العاملية في بيروت أنه بالإمكان محاربة الأمية المتأصلة في المجتمع الشيعي. ومع ذلك لم ينجح في جبل عامل أي مشروع حتى آخر العقد الثالث من القرن العشرين. على أنه لم يكن باستطاعة العلماء أن يبقوا مكتوفي الأيدي وإلا فقدوا احترام الناس لهم. لذلك فقد اجتمع في حزيران ١٩٢٨ بالقرب من بيروت جماعة من أشهر العلماء، واضعين خلافاتهم الشخصية جانباً، ومقتنعين بأنهم وحدهم قادرون على محاربة الجهل وتضارب الآراء في جبل عامل[١١٢]. وكان من بينهم حسين مغنية ومحسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، وهم من أكبر المجتهدين، كذلك محمد إبراهيم وعبد الحسين نور الدين وعبد الكريم الزين وموسى قبلان ومنير عسيران ويوسف الفقيه (وكان هذان الأخيران رئيسي المحكمة الجعفرية في بيروت على التوالي). فعقدوا اجتماعاً عاما ودعوا إليه العلماء والوجهاء العامليين، بهدف فتح باب التبرع المرصود لإنشاء مدرسة في جبل عامل. وقد تكفل الوجهاء من تلك اللحظة بدفع تبرعاتهم[١١٣]. وقد قُرِّر الاجتماع من جديد للانتظام في جمعية ولاقتراح الأعمال الواجب القيام بها.

وتتابعت منذ ذلك الحين اجتماعات **جمعية العلماء العاملية** بصورة دورية، وجُمعت الأموال[١١٤]. ثم توقفت الاجتماعات فجأة ولم يرشح من المناقشات شيء إلى حد بدأ فيه العامليون بالتذمر وبطلب الحساب من العلماء بواسطة الصحافة[١١٥]. ولئن غابت عن المواطن العادي أسرار العلماء في تلك الحقبة، فذلك لأنهم كانوا يخفون خلافاتهم العميقة عن الجمهور ويأبون إظهارها في الصحافة. فكان في ذلك نوع من الرقابة الذاتية «يشوش» المعلومات المبذولة لدى الجمهور، فلا يعلم فكّ رموزها غير المقربين. واليوم أصبح بالإمكان استعادة قصة جمعية العلماء ومشروعها المجهض، بالتفصيل، ولاسيما بفضل المصادر الفرنسية. ومن المفيد التوقف عندها لأنه متى فُكّت عقدة خيطها تبين بوضوح كيف تقترن لعبة التحالف والخصومة بين العلماء والوجهاء بالجدل المنهجي بين العلماء.

١١١. علي فتوني، «تطور التعليم في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية» ص٣٢-٣٣.

١١٢. أنظر القصيدة التي ألّفها علي مغنية بهذه المناسبة؛ **العرفان**، المجلد ١٦، ص٥٢٨.

١١٣. ومنهم: نجيب عسيران (٤٠٠ ل.) ويوسف الزين (٢٥٠ ل.) وعلي فياض (٢٠٠ ل.). وكان يجب ان يتم الدفع مقسطاً على ست سنوات. أنظر، **العرفان**، الملحق ٩ و١٠ ص١٣٦-١٣٧.

١١٤. **العرفان**، المجلد ١٨ ص٢٦٤ و٥٣٥ (١٩٢٩م).

١١٥. **العرفان**، المجلد ١٩ ص٥٩٨ والمجلد ٢٦ العدد ٨ ص٦٢٣-٦٢٤. (كانون الثاني ١٩٣٦)، «كتاب مفتوح حول الكلية العاملية»؛ **العروبة**، العدد ٣٢ (١٩٣٥)، «في الجنوب»، ص٣٣-٣٦.

ولم يكن الخلاف، على رقعة الشطرنج العاملية، منحصراً بفريقين بل بعدّة أفرقاء. كلٌّ تحركه حوافزه الخاصة به. وقبل أن نعرض الوقائع سنحاول أن نُمهِّد لها - بصورة مبسطة بالضرورة. فقد كان العلماء إمّا في صراع على الزعامة الدينية وإمّا في تحالف لاقتسامها فيما بينهم. فمن جهة كان محسن الأمين (في دمشق) حليفاً لحسين مغنية (في طيردبا)، ومن جهة أخرى كان منافسهما عبد الحسين شرف الدين(في صور) حليفاً لعبد الحسين صادق (في النبطية). وكان لعبد الحسين شرف الدين في صور نفسها منافس آخر من رجال الدين هو محمد يحيى صفي الدين[116]. وقد أضيفت إلى ذلك تحالفات صور وعداواتها؛ فكان لعبد الحسين شرف الدين عدوّ من وجهاء صور هو إسماعيل الخليل المقرب من محمد يحيى صفي الدين، وبالمقابل فإنه كان حليفاً ليوسف الزين، لأنه لم يكن يهدد سلطته. أما جماعة الوجهاء فكانت فيما بينهم عداوات أيضاً.

وكان كلّ من هؤلاء الرؤوس ينوي الاستفادة من تأسيس المدرسة في جبل عامل، لدعم سلطته وهيبته عند الناس. ولذلك فقد تركزت المعركة حول المكان: أين تقام هذه المدرسة، في صور أم في النبطية؟ كما أن فكرة إعادة افتتاح المدرسة أعادت النقاش القديم حول إدخال العلوم غير الدينية في مناهج تعليم الأولاد، فاستعاد العلماء خلافاتهم حول هذا الموضوع. وكان الأمر يدور حول اختيار نوع المدرسة المطلوب إنشاؤها: مدرسة دينية تقليدية أم مدرسة حديثة.

وكانت السلطات المنتدبة تراقب كل هذه النقاشات بواسطة ممثليها المحليين، وذلك باهتمام متصاعد، حتى أن الشيعة التمسوا منهم العون في مشروع المدرسة. مما جعلهم في وضع حرج، لأن مسيحيي صور طلبوا أن تقدم لهم الدولة ما قدمت للشيعة، فطالبوا بمساعدة مادية لتطوير مدارسهم، فزاد ذلك في الطين بلة. وبذلك اكتمل عقد الفاعلين السياسيين في جبل عامل حول هذه المدرسة التي لم تر النور. فلنرَ ما جرى بدقة، مسترجعين تطور الاحداث في هذه القصة.

أسباب الخلاف

بقي العلماء يجتمعون بانتظام بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٠ في مواضع عديدة من جبل عامل للتداول في المشروع. وانتدبوا يوسف الفقيه لينتقل بين القرى العاملية ويجمع الأموال الضرورية من السكان. فتحصّل لديه مبلغ ١٢٠٠ ليرة أودعها أمين الصندوق نجيب

---

١١٦. محمد يحيى صفّى الدين، درس في النجف ثم عاد إلى مدينته صور وكان فيها قاضياً. وقد ألّف كتاباً بعنوان: **مناهل الأشواق في العقل والعلم ومكارم الأخلاق**، الجزء الأول، العرفان، صيدا ١٩٣٢، ٢٧٢ صفحة (لم نرجع إليه). وبحسب ما يقوله عارض الكتاب في العرفان فإن الكتاب مرتب على طريقة إحياء علوم الدين للغزالي. أنظر: **العرفان**، المجلد ٢٣، العدد الثاني، ص٣٢١ (تشرين الأول ١٩٣٢).

عسيران[117]. وقد نشرت الجمعية سنة ١٩٣٠ قانونها الأساسي والداخلي وأوردت فيهما أهدافها:

«- نشر العلم والتعليم في جبل عامل وتسهيل أسبابه.

- فتح معهد علمي في جبل عامل لنشر العلم النافع في الدين والدنيا وبثّ روح التربية الصحيحة الدينية الاجتماعية.

- العمل بما يعود على الطائفة بالنفع في دينها ودنياها من لمّ شعثها وإصلاح ذات بينها وسائر وجوه الخير والنفع العام الراجع إليها»[118]. وكان من الواضح في هذا النص أن العلماء، يوم كتبوه، كانوا ينوون تأسيس مدرسة لا تدرس العلوم الدينية فحسب، بل تهتم أيضاً بتعليم التلامذة مواد العلوم غير الدينية. على أن العديد من تقارير المستشارين الإداريين الفرنسيين المقيمين في جنوب لبنان تقول بأنها «مدرسة دينية للشيعة»[119]. أضف إلى ذلك أن عبد الحسين شرف الدين وحليفه عبد الحسين صادق لا يظهران لا في لائحة أعضاء مكتب الجمعية ولا بين أعضائها الفعليين، مع العلم أنها كانت تجمع أكبر العلماء الشيعة في تلك الفترة[120]. والحق أن شرف الدين كان يُدْعى إلى الاجتماعات إلا أنه كان يتجنب الحضور[121] فما القول في ذلك؟

لقد كان بين عبد الحسين شرف الدين وأقرانه خلاف مبكر حول مسألة العلوم الواجب تدريسها في المدرسة. وقد تدخل يوسف الزين في صيف سنة ١٩٣١ للوساطة بينه وبين محسن الأمين لإصلاح الحال بين المجتهدين المختلفين حول تأسيس المدرسة[122]. ويزيدنا علماً بطبيعة هذا الخلاف، تقرير حرره المستشار الاداري «بونيه» بعد سنة تقريباً، يقول فيه:

«يعارض بعض الرؤساء الروحيين إقامة مدرسة، لما اقتُرح من تعليم اللغات الأجنبية والعلوم فيها. أما رأي السيد الكبير في صور مثلاً، فإنشاء مدرسة قرآنية شيعية بحتة، ويقول إن الشباب، فيما

---

١١٧. **العرفان**، المجلد ١٩ ص٥٩٨ (١٩٣٠)؛ وتقرير النقيب بشكوف ضابط مكتب الخدمات الخاصة في صور، بعنوان «مدرسة دينية في صور» موجه إلى مندوب المفوض السامي لدى الجمهورية اللبنانية، غير مؤرخ (١٩٣٢-١٩٣٣)، archives **MAE**, Nantes, fonds Beyrouth, carton n° 607, cabinet politique, dossier F2

١١٨. جمعية العلماء العاملية، **قانون جمعية العلماء العاملية الأساسي ويليه القانون الداخلي**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م. ص١-٣.

١١٩. مثلاً تقرير بشكوف السابق الذكر.

١٢٠. كان مكتب الجمعية يتألف من العلماء الآتي ذكرهم: حسين مغنية، محسن الأمين، منير عسيران، محمد إبراهيم، عبدالكريم الزين، عبدالحسين نور الدين، حسين نور الدين، يوسف الفقيه، محمد يحيى صفي الدين، علي فحص، علي حلاوة، أمين علي أحمد الحسن، محمد الحر، بالإضافة إلى أحمد رضا وسليمان ظاهر. أنظر: **قانون جمعية العلماء العاملية**، ص٢. أما الأعضاء العاملون فكانوا ما يقارب الثلاثين مِمّن درسوا بالضرورة في المدارس العاملية أو العراقية الكبرى. المرجع السابق، ص٤ وص١٧.

١٢١. «Une école religieuse chiite à Tyr»

١٢٢. Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 9 du 5 au 12/8/1931, p. 8 «A/s Visite de Youssef bey Zein à Tyr», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664

يتعلق بالتعليم العام، يمكنهم أن يرتادوا مدارس الدولة أو مدارس اليسوعيين أو الفرير ...»(١٢٣).

وبذلك يكون عبد الحسين شرف الدين – السيد الكبير في صور – قد عارض تدريس الشباب الشيعي العلوم المدنية إلى جانب العلوم الدينية في تلك الفترة(١٢٤). إلا أنه غير رأيه بعد ذلك. ويبقى أنه في بداية العقد الرابع من القرن العشرين، كان كبار المجتهدين قد أظهروا شبه إجماع على ضرورة إدخال التعليم الحديث إلى جبل عامل على أن يشرف عليه ويزكيه رجال الدين.

وقد وصل الأمر بعبد الحسين شرف الدين إلى إعلان رأيه على الملأ بمعارضة تأسيس مدرسة في جبل عامل بدلاً من إرسال الطلاب إلى مدن العراق المقدسة. بل إنه استعمل نفوذه لدى النائب يوسف الزين لكي تُبنى المدرسة في النبطية(١٢٥). وفي هذه الأثناء، أظهر ابنه محمد جواد، مفتي صور، شكه في نجاح المشروع الصادر عن جمعية تأثيرها قليل على الشيعة في رأيه(١٢٦). ولم تكن محاولات عبد الحسين شرف الدين في تقويض عمل الجمعية وسيلة للتراجع عن موقفه الأول الذي قبل فيه مبدأ إنشاء المدرسة فحسب، بل كانت كذلك تكتيكاً يهدف إلى التقليل من قيمة مشروع اتخذ وجهة لا تناسب مراده. فهو لم يقبل بمدرسة تعلم العلوم الحديثة، كذلك فإنه لم يقبل بأن يؤسس المدرسة ويديرها رجل دين غيره، في صور، أي في حماه الخاص به(١٢٧). ولذلك فإنه كان يعارض إنشاء المدرسة في صور وكان يفضل أن يراها بعيدة عَنه في النبطية. وكان بهذه الطريقة يساهم في الصراع القائم بين علماء جبل عامل من مناصر لإقامتها في صور ومناصر لاقامتها في النبطية. وسوف يكون اختيار مكان المدرسة العتيدة موضع الخلاف الثاني في داخل الجمعية وبين العامليين.

فمنذ اجتماع الجمعية الثاني ظهرت خلافات حول هذا الموضوع. فحسم رئيس الجمعية حسين مغنيه الأمر بأن قرر أن أول مدينة تأتيه بألف ليرة ذهباً لإتمام المشروع، تكون المدرسة فيها. ففازت صور، فطلبت الجمعية من الحكومة أن تهبها قطعة أرض لبناء المدرسة(١٢٨). وقد طالب علماء

---

١٢٣. «A/s de la réunion des Ulémas chiites à Tyr», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 22 du 25/5 au 1/6/1932, p. 11

١٢٤. يؤكد ذلك تقرير لبشكوف: «A/s Création d'une association de jeunesse chiite à Tyr», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 8 du 29/7 au 5/8/1931, p. 8. وفيه أن «السيد الكبير شديد القناعة بأن علوم التربية لا تقع إلا في القرآن وفي ما كتب عليّ»، وهو يعارض بصورة قاطعة إنشاء جمعية للشباب من وجهاء الشيعة هدفها إدخال «دروس غير قرآنية بغير التفسير الشيعي».

١٢٥. «Une école religieuse chiite à Tyr»

١٢٦. «A/s Réunion des Ulémas chiites», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 22 du 4/11 au 11/11/1931, p. 7

١٢٧. أنظر ما كتبه علي مرتضى الأمين حول تاريخ الجمعية في، **السيد محسن الأمين سيرته ونتاجه**، دار الهادي بيروت ١٩٩٢م، ص٩٩ وما بعدها، كذلك مقابلته أحد رجال الدين إبرهيم علي سليمان، ص٢٠٣.

١٢٨. «Une école religieuse chiite à Tyr»

ووجهاء في أثناء الأشهر التي تلت ذلك عدة مرات، بأرض في رأس العين القريبة من صور(١٢٩). وبعد أن زار ثلاثة منهم مندوب المفوض السامي في بيروت للحصول على دعمه، كانت الحكومة تستعد للموافقة على طلب العلماء باعطائهم قطعة أرض في صور(١٣٠). وقد تحرك مسيحيو صور بعد أن علموا بالأمر، فقام مطران صور للروم الكاثوليك ناطقاً باسمهم، وطالب ممثل سلطات الانتداب المحلي بإنصاف المسيحيين، ثم ذهب إلى بيروت ليتقدم بشكوى لدى رئيس الجمهورية. وقد طالب المسيحيون في هذه الوثيقة بأن يكونوا أول المستفيدين من الهبة إن حصلت، وبأن تعطى الأراضي التي ستوهب للشيعة، إلى المدينة نظراً لضرورتها في تطور صور. حتى أنه اقترح شراءها، أما الشيعة فبالإمكان إعطاؤهم قطعة أخرى. أضف إلى ذلك أن راهبات القديس يوسف الظهور، وكانت لهن مدرسة في صور، كنّ قد تقدمن، هن أيضا، بطلب لتوسيع ملعب مدرستهن(١٣١). إلا أن ذلك لم يعرقل قرار الحكومة، فأعطت الشيعة أرضاً خارج المدينة(١٣٢).

وفي سنة ١٩٢٣ كان جزء من أعضاء جمعية العلماء بمن فيهم رئيسها حسين مغنية يتحضرون لتأسيس المدرسة في صور. وقد اجتمعوا عند اسماعيل علي الخليل وقرروا تعيين حسين مغنية مديراً لهذه المدرسة وأن يكون التعليم فيها إضافة إلى اللغة العربية، بالفرنسية وقد تضاف إليها اللغة الإنكليزية(١٣٣). وقد التف على مشروعهم يوسف الزين –بإيعاز من عبد الحسين شرف الدين حتماً– فوزع على العلماء مضبطة بحق حسين مغنية، يتهمه فيها بتبديد الأموال التي جمعت للمدرسة(١٣٤). أضف إلى ذلك أن قسماً آخر من أعضاء الجمعية لم يرضوا بإقامة المدرسة في صور

---

١٢٩. «A/s réunion des Ulémas chiites à Jibah», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 14 du 9/9 au 16/9/1931, p. 5; «A/s Réunion des Ulémas chiites», ibid., **BIH** n° 22 du 4/11 au 11/11/1931, p. 7. ورأس العين موضع قريب من صور غني بالماء والحدائق. أنظر محسن الأمين، **خطط** ص٢٨٦.

١٣٠. «A/s de la création d'une école chiite à Tyr», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 10 du 2/3 au 9/3/1932, p. 7. والعلماء الذين شكلوا هذه البعثة هم: عبدالحسين نور الدين، وعبدالكريم الزين ومنير عسيران.

١٣١. «A/s parcelle de terre accordée aux chiites», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 15 du 6/4 au 13/4/1932. أنظر أيضاً تقرير بشكوف «مدرسة دينية شيعية في صور» وفيه نصا الطلبين المسيحيَّين؛ أنظر أيضاً علي مرتضى الأمين، **السيد محسن الأمين، سيرته ونتاجه**، ص١٠٧، ويستشهد فيه المؤلف بمخطوطة لسليمان ظاهر حول قطعة الأرض هذه.

١٣٢. تقع قطعة الأرض التي أعطيت للشيعة في البص بدلاً من رأس العين. وبما أن المدرسة لم تبنَ عليها فقد بنت الدولة فيها مساكن للاجئين الأرمن سنة ١٩٤٠م. ثم جاء الفلسطينيون وأقاموا فيها وما يزالون إلى اليوم. في مقابلة مع جعفر شرف الدين في صور بتاريخ ١٧/ ٤/ ١٩٩٣.

١٣٣. «Une école religieuse chiite à Tyr».

١٣٤. «A/s Mazbata contre le Cheikh Hussein Mughnié», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1663, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 21 du 17/5 au 24/5/1933, p. 2.

فحالوا دون تنفيذ المشروع. فأصبح الوضع ميؤوساً منه، لأنه في أثناء اجتماع أقيم في طيردبا في بيت حسين مغنية، قرر العلماء التخلي عن مشروع المدرسة محتجين بأن الأموال التي جمعت لم تكن كافية لتنفيذه؛ واقترحوا أن توهب إلى مدرسة الجمعية العاملية في بيروت[١٣٥]. وقد أقيم اجتماع آخر بعد شهرين من ذلك في جبع عند عبدالله نعمة برئاسة محسن الأمين فوافق المجتمعون على هذا القرار[١٣٦].

وبعد بضعة أشهر قامت مجلة **العرفان** بعرض للوضع وذلك إرضاء للمتبرعين من المهاجرين الذين كانوا يطالبون بمعرفة ما كان يجري - هذا مع العلم أن صاحب العرفان نفسه كان من أنصار إقامة المدرسة في النبطية - وباختصار فقد اجتمع العلماء ثلاث مرات في بداية العام ١٩٣٤. فقرروا في الاجتماع الأول أن يفتحوا المدرسة في النبطية في تشرين الأول من السنة نفسها، وبدأ البحث عن بناء. ولم يحضر حسين مغنية الاجتماع الثاني وقد تم في ١٦ آذار ١٩٣٤ في النبطية، في بيت أحمد رضا، واستبعد الحاضرون إمكان إيواء المؤسسة الجديدة في إحدى المدرستين القائمتين في النبطية، وقبلوا عرض أحد وجهاء المدينة، محمد حيدر جابر، بتقديم قطعة أرض بين النبطية وزبدين. وقرروا البدء ببناء المدرسة.

إلا أن مفاجأة حدثت أطاحت بهذا القرار. وذلك أنه في أثناء الاجتماع الثالث، وكان قد عُقد في أنصار في بيت محمد إبراهيم، بعد شهر من الثاني، وصل حسين مغنيه مع عالمَيْن هما، عبد الحسين مهدي وعلي مغنية[١٣٧] ووجيهين هما إسماعيل الخليل وعادل عسيران، ولم يكونا من أعضاء الجمعية. وعرض هؤلاء رسائل من المتبرعين يطلبون فيها استعادة أموالهم إن لم تكن المدرسة في صور. فشكّك الآخرون في صحة هذه الرسائل، واحتدم النقاش، وتبودلت كلمات قاسية بين الفريقين[١٣٨]. وتقف رواية العرفان عند هذا الحد... في آخر حلقات القضية المضطربة لهذا المشروع. ولم يعد العلماء للاجتماع بعد ذلك حول هذا الموضوع، وأودعت الأموال لدى الجمعية العاملية في بيروت، ودفنت فكرة تأسيس مدرسة مشتركة من جديد. فقد غلب التنافس بين رجال الدين وبين الوجهاء، رغبتهم في الإصلاح.

١٣٥. «A/s Réunion des Ulémas chiites à Teir Debas», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1663, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 27 du 2/7 au 9/7/1933, p. 5

١٣٦. «A/s Réunion d'Ulémas chiites», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1663, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Merdjayoun, **BIH** n° 40 du 25/9 au 1/10/1933, p. 7

١٣٧. كلاهما من أقرباء حسين مغنية.

١٣٨. **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد ٢، ص١٦٦-١٦٧ (أيار ١٩٤٣).

خيبة آمال العلماء الشباب

إن العلماء الداخلين في هذا المشروع، ولاسيما الكبار منهم، أولئك الذين يتقاسمون الزعامة الدينية ويحمون مناطق نفوذهم بكثير من العناية، كانوا جميعاً قد قطعوا شوطاً كبيراً في مسيرة مهنتهم باعتبارهم من رجال الدين. ولم يكن في جمعية العلماء هذه أي فتى، بل كانت كلها من ذوي اللحى البيضاء. فماذا كان يفعل الجيل الجديد، بينما كان الجيل القديم يدّعي العمل لصالح مستقبل الطائفة، ثم يتخاصم أفراده في صراع مرير ذي طابع شخصي؟ كان في النجف جماعة من رجال الدين الفتيان يدرسون كما فعل الذين من قبلهم. وكانوا من هناك يتابعون ما كان يجري في جبل عامل، وذلك بفضل الزوار أو بقراءة العرفان، وكانوا من كتابها.

وكان رجال الدين هؤلاء، المجتمعون باسم **الشبيبة النجفية العاملية**، قد عبّروا عن أفكارهم الإصلاحية على صفحات العرفان، بمناسبة الاجتماع السادس لجمعية العلماء العاملية. وقد أرسل واحد منهم، هو حسين مروّة[١٣٩] رسالة إلى المجتمعين، نشرت بعد ذلك في **العرفان**، يذكر فيها أنه هو ورفاقه قد أشاروا سابقاً إلى ضرورة الإصلاح في مجلة العرفان، إلا أنهم وقّعوا مقالاتهم بأسماء مستعارة. وقد وصفوا في المقابل بأنهم «عصريون» لا بل «زنادقة». ثم ختم رسالته بهذه الجملة «ولكن قد يسوّغ لنا التعلل بأمل نعلّقه على الجلسات الآتية»[١٤٠]. مما يعني أنه بذلك كان يعبر عن حماسته لرؤية مجتهدي بلاده يحققون أمنيتهم بإظهار نوع جديد من التربية.

وفي السنة التي تلتها، نشر محمد شرارة، وهو من العلماء الشباب المقيمين في النجف، مقالة من جزءين، عنوانها «عامل والمدارس»، وكانت مرافعة من أجل إصلاح المؤسسات. وفي رأيه أن روح الإصلاح التي أفعمت صدر مدحت باشا، ومن رجال الدين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لم تمت. فإن علماء ومفكرين عالميين، انبروا لتأسيس مدرسة تحارب الجهل المنتشر بين الناس... وقد دافع محمد شراره في صفحات قليلة عن هذه الفكرة بحماسة؛ وأنهى الجزء الأول من مقالته بأخذ رأي «الشعب» بالاعتبار، إذ إنه كان قد استمزجه في القرى، فكان دائماً إلى جانب هذا المشروع[١٤١]. وبذلك يكون الجيل الجديد من رجال الدين يأخذ برأي «الشعب» وينطق باسمه في الصحافة.

وفي الجزء الثاني من المقالة، يقدم محمد شرارة، بصورة حادة، روايته الشخصية لقصة مشروع

١٣٩. لقد خلع حسين مروة بعد ذلك العمامة واعتنق الماركسية. أنظر حول هذا الموضوع Peter Gran, «Islamic Marxism in Comparative History: the Case of Lebanon, Reflections on the Recent Book of Husayn Muruwah», in **The Islamic Impulse**, éd. Barbara Stowasser Freyer, Georgetown University, Washington, 1987, p. 106-120

١٤٠. **العرفان**، المجلد ١٦، العدد ٤، ص٤١٠ (تشرين الثاني ١٩٢٨).

١٤١. «عامل والمدارس» الجزء الأول، **العرفان**، مجلد ١٨، العدد ٤، ص٤٤١-٤٤٦ (تشرين الثاني ١٩٢٩).

المدرسة، كاشفاً عن وجود مراسلات شخصية تبادلها مع أحد المجتهدين الكبار، و هو محسن الأمين. وبمقتضى قوله فإن جماعة العلماء الشباب في النجف، ومنهم محمد علي قبلان ومحسن شرارة وعلي الزين، كانوا أول من فكر في هذه المسألة؛ فتوجهوا برسالة إلى محسن الأمين يعرضون فيها تصورهم للمدرسة المزمع إنشاؤها في بضع نقاط، وذلك لينقلها المجتهد إلى أقرانه في جبل عامل. فأجابهم بأنه في الإمكان تنفيذ جزء من مشروعهم، وليس المشروع بأكمله. وقد فقد العلماء الشبان هذه المراسلات فلم يستطع محمد شراره نشرها في العرفان، كما أنه لا يذكر في مقالته تفاصيل النقاط المطروحة؛ إذ كان من المفيد أن نرى بالتحديد ما كان يطرحه الشباب، وما كان يقبل به كبيرهم أو يرفضه ... إلا أن في إمكاننا أن نستنتج مما سبق أن العلماء الشبان كانوا قد وصلوا في أفكارهم الإصلاحية إلى أبعد مما وصل إليه محسن الأمين. ثم إنهم أُخبروا بعد ذلك بقيام جمعية تهدف إلى تأسيس مدرسة، فانتظروا بفارغ الصبر تحقيق المشروع من دون الوصول إلى نتيجة.

وإذ علم محمد شراره أن المانع الأكبر كان معارضة بعض العامليين لتدريس العلوم الحديثة التي تشكل في رأيهم «هجوماً على الدين»، اعتبر أن الرد على هؤلاء المشتكين - وقد امتنع عن تسميتهم - كان «واجباً دينيا» شارحاً للقراء صحة الأسس التي تقوم عليها العلوم الحديثة. ولذلك فإنه بنى حججه على علمانية تدريس العلوم الحديثة التي سمح بها الشرع، وإنه ليكفي للتحقق من ذلك أن نعود إلى النصوص الدينية «وإن كان هناك نص بالحرمة فليأتنا به المعارض وبأي آية أو رواية». بل أكثر من ذلك، فإنه يقول بإلزامية تدريس العلوم الحديثة، إذ إن المجتهد العراقي مرتضى آل ياسين[١٤٢] كان قد قرر شرطاً للاجتهاد العلم بالطب والفلك والحساب والجغرافيا والتاريخ. كما أنه بالإضافة إلى ذلك فإن تدريس العلوم الحديثة إلزامي من وجهة النظر العقلية. بعد ذلك انبرى محمد شراره إلى الحجة القائلة بأن التلامذة الذين يدرسون العلوم الحديثة يصبحون من الكفار، فقال إن ذلك عائد إلى أن مدارسهم لم يكن يراقبها رجال الدين. ويختم مقالته بالتوجه إلى القراء بمناجاة كان يمكن أن تنسب للعديد من دعاة الإصلاح السني في تلك الفترة: «إن أجدادكم . . . ينادونكم من تحت صفائح القبر . . . لتطالعوا صفحة حياتهم وتنظروا ما خلفوا لكم من التراث الثمين . . . يناودنكم لتقتفوا إثرهم وتسيروا سيرهم وتنهجوا نهجهم، فماذا أتم فاعلون؟»[١٤٣].

وتظهر هذه المقالة مدى تعلق العلماء الشبان بالدفاع عن مشروع إقامة مدرسة في جبل عامل، تُدرّس العلوم الحديثة وتبقى في الوقت نفسه متصلة بالتقاليد الإسلامية. ولقد خاب أملهم من موقف العلماء العامليين الذين أظهروا عجزهم عن تحقيق ما كان ينتظر منهم. ولا شك في أن خيبة الأمل هذه ساهمت في تعميق الهوة التي بدأت تفصل بينهم وبين القدماء. وكان هؤلاء قد استقالوا

١٤٢ . حول مرتضى آل ياسين، (ولد ١٨٩٣ في الكاظمية) أنظر: **شعراء الغري**، مجلد ١١ ص٢٥٥.
١٤٣ . «عامل والمدارس» الجزء الثاني، **العرفان**، المجلد ١٨، العدد ٥، ص٥٥٠-٥٥٣ (كانون الأول ١٩٢٩).

بوجه من الأوجه، من تأدية إحدى مهامهم الأساسية ألا وهي مهمة تأمين تربية الصغار وإعدادهم؛ وذلك إلى حدّ كان فيه معظم الوجهاء من الشيعة في العقد الرابع من القرن العشرين، يرسلون أولادهم إلى المدارس المسيحية ثم إلى دمشق أو بيروت لإتمام دراستهم العليا[١٤٤].

بل أكثر من ذلك، فإن بعض العلماء كانوا يسجلون أبناءهم في المدارس الأجنبية، ومنهم منير عسيران رئيس المحكمة الجعفرية، وقد أقام في بيروت للقيام بوظيفته، فكان بإمكانه أن يضع أولاده في الكلية العاملية، إلا أن ابنته أميرة أتمت دراستها لدى راهبات الناصرة[١٤٥].

على أن الناس كانوا على استعداد للاستجابة إلى خطاب وطني يقول بضرورة التوقف عن إرسال الأولاد إلى مدارس مسيحية وأجنبية، وتعليمهم في مدارس إسلامية تلقنهم الدين والأخلاق وحب الوطن. وقد قامت في تلك الفترة حملات صحافية ومظاهرات نظمها الوطنيون المسلمون في سوريا ولبنان لمقاطعة المدارس الأجنبية[١٤٦]. وكانت العرفان في جبل عامل تقوم بهذا الدور وكذلك نشرات صادرة عن مؤسسات دمشقية أو بيروتية يرغب ناشروها في كسب تلامذة جدد. وقد استنتج أحد التقارير حول وجود هذه المنشورات في صور سنة ١٩٣١ ما يأتي: «يناقَش هذا الموضوع في كل مكان، في المقاهي والأسواق، ويعلّق المسلمون عليه بالإيجاب»[١٤٧]. ولقد قام وجهاء صور بالمبادرة قبل غيرهم إلى تأسيس مدارس ابتدائية لسد هذا النقص الذي يشعر به الجميع في المدينة؛ ففي العام ١٩٣٦ أسس حسن عبدالله الخليل مدرسة كان فيها ثلاثون تلميذاً ومعلمان، وفي العام ١٩٣٧ أسس كاظم الخليل **المدرسة الخيرية الإسلامية في صور**، وكانت تضمّ ١٦٠ تلميذاً وثلاثة معلمين. وكان هدف كاظم الخليل أن يستقبل التلامذة من الأسر المحتاجة في صور وأن يقيم على مراحل فروعاً لها في القرى النائية عن المركز[١٤٨].

١٤٤ . «الشيعة» مذكرة بشكوف؛ أضف إلى ذلك أن إعادة تنظيم التعليم التي أطلقها الوزير إميل إده في تشرين الأول ١٩٢٩، والتي أدّت إلى إلغاء العديد من المدارس، قد أوقعت ضرراً كثيراً. فبمقتضى القرار المؤرخ في ١٧/ ١/ ١٩٣٠، أغلقت ١١١ مدرسة أبوابها في البلاد، منها ٤٥ مدرسة في جبل عامل. وقد أحدث هذا التدبير موجة من الاحتجاج، إلا أن الزعماء العامليّين، ما خلا عبداللطيف الأسعد، كانوا يساندونه. أنظر: جواد علي رضا، **تطور التعليم في قضاء صور**، ص٥٢-٥٣.
١٤٥ . ثم درّست أميرة عسيران بعد ذلك في المدرسة نفسها مادة تتعلق بالقرآن، وكانت إحدى الراهبات تدرس المادة نفسها باللغة الفرنسية. مقابلة مع أميرة عسيران في بيروت في ٥/ ٦/ ١٩٩٣.
١٤٦ . archives **MAE**, fonds Beyrouth, le carton n° 390، وفيه عريضتا احتجاج ومقالات صحافية تعود الى ما بين أواخر سنة ١٩٢٩ و١٩٣٣.
١٤٧ . «A/s Circulaires distribuées à Tyr invitant la population à envoyer ses enfants à l'École musulmane de Damas», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 12 du 26/8 au 2/9/1931, p. 5
١٤٨ . حسن دياب، **تاريخ صور الاجتماعي ١٩٢٠-١٩٤٣** ص٤٧، كاظم الخليل، **نداء المدرسة الخيرية الإسلامية في صور إلى أبناء البلاد العاملية في الوطن والمهجر**، المطبعة العصرية صيدا، بدون تاريخ، ٤ صفحات.

I-٣- عبد الحسين شرف الدين والمدرسة الجعفرية في صور

لم يكن عبد الحسين شرف الدين باعتباره زعيماً دينياً لمدينة صور يرضى أن ينازعه أحد إدارة أموال الوقف. وكان إلى ذلك الحين قد رفض إدخال تدريس العلوم غير الدينية إلى المدرسة الشيعية، وكان يرى أن من يريد ذلك لأولاده ما عليه إلا إرسالهم إلى المدارس الأجنبية.

ومن السهل أن نتصور أن هذا الموقف لم يعد بالإمكان الأخذ به، نظراً للتطورات السياسية والاجتماعية المذكورة سابقاً، ولاسيما أنه لم يكن يرغب في أن يمثل آخر قلعة تقليدية في جبل عامل، ولا أن يبتعد عن الأوساط الوطنية. فما كان منه إلا أن بادر إلى التجديد الذي كان سمة العصر، وكان داعية له. وهكذا فقد عاد عبد الحسين شرف الدين إلى مشروع المدرسة، الذي حلم به منذ قدومه إلى صور، و أوقفته الحرب الكبرى[١٤٩]، إلا أن الأمر يتعلق هذه المرة بمدرسة من النمط الحديث وليس بمدرسة دينية تقليدية.

وكان الدافع الأول الذي قدمه المجتهد هو الحاجة إلى محاربة خطر المدارس المفسدة، تلك المدارس الأجنبية التي استقطبت الناس وألحقت الضرر الكثير: فالتلامذة يتعملون فيها المعارف، إلا أنهم يفقدون فيها روح الأخلاق والفضائل والقيم الإسلامية. والمعارف المكتسبة فيها ظاهرة الفساد حتى أن العالم قد أكد أنه يفضل عليها الجهل، بمقتضى ما يقول، فإن التلامذة الذين درسوا في المدارس الأجنبَية قد انقلبوا على مبادئ الإسلام المقدسة مما شكل كارثة على الإسلام وعلى الشرق. وقد أوحت له هذه الأفكار بأن يقوم «بالواجب الديني» فيمنح أبناء جبل عامل ما تقدمه المدارس الحديثة من تعليم، ولكن، بروح مستقلة تحترم التقاليد الإسلامية[١٥٠]. وكان يقول: «لا ينتشر الهدى إلا من حيث انتشار الضلال»[١٥١].

وقد قامت مدرسة عبد الحسين شرف الدين في جو من التوتر يصفه في مذكراته. وعلى ما يبدو حاول خصومه في صور - وهم آل الخليل - تطويق مخططاته. وكان ينوي بناء عدة مخازن على أرض قدمها له العثمانيون تعلوها، في الطابق الأول، صفوف المدرسة وقاعة مخصصة للحسينية. فأنكر خصومه ملكية الأرض عليه، حتى أنه اضطر إلى شراء قسم منها في شباط سنة ١٩٣٥ ثم استرد القسم الآخر في تشرين الأول من تلك السنة. وبعد أن أقام البناء، أقام عليه خصومه دعويين، الأولى في صور والثانية في صيدا، تتعلقان بأمور تخص الأوقاف. ولم يتطرق مجتهدنا إلى هذه التفاصيل في

---

١٤٩ . بمقتضى رسالة من عبدالله شرف الدين وصلتني في تشرين الثاني ١٩٩٤، جواباً عن أسئلة مكتوبة.

١٥٠ . المدرسة الجعفرية في صور، **البيان السنوي لسنتها الأولى ١٩٣٨-١٩٣٩**، مطبعة العرفان، ص١٧؛ وعبدالحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، المجلد الثاني ص١٢٠.

١٥١ . بحسب جعفر شرف الدين فإن هذه الحكمة كانت شعار المدرسة. في مقابلة معه في صور في ١٧/ ٤/ ١٩٩٣، ويستشهد بها مصطفى بزي في: **تطور التعليم والثقافة في جبل عامل**، ص٢٨٤.

مذكراته بل اكتفى بالقول إنه ربح الدعويين[١٥٢]. ومع ذلك فإن إدارته للأوقاف قد وضعته موضع الشك من جديد، في المحكمة الجعفرية باسم رئيسها سنة ١٩٣٢، كما أنه أجاب في العرفان سنة ١٩٤٠، على طعون في هذا الموضوع، شارحاً موقفه ومثبتاً لائحة بالأوقاف التي يرعاها[١٥٣].

بعد أن بدأ عبد الحسين شرف الدين ببناء المدرسة، سعى في طلب الأموال الضرورية لتحقيق هدفه. وقد توجه إلى جمعية العلماء سنة ١٩٣٧ مقترحاً أن تدفع الأموال التي جمعت لمشروع المدرسة، ولم تستعمل لأن المشروع توقف، إلى مدرسته العتيدة أو أن توزع بحسب مصدرها الجغرافي[١٥٤]. إلا أن ذلك لم يأت بنتيجة لأن المبلغ كان قد أُعطي للكلية العاملية في بيروت. فانبرى عبد الحسين شرف الدين لإيجاد المتبرعين بنفسه. واستطاع أن يتم مشروعه وافتتح المدرسة الجعفرية في صور سنة ١٩٣٨. وهي ما تزال عاملة إلى اليوم.

وقد ابتدأت المدرسة بستة مدرسين لأربعة صفوف و١٧٥ تلميذاً. وفي سنة ١٩٤٢، بعد أن خرّجت أول دفعة من الشهادة الابتدائية، كان في المدرسة عشرة مدرسين لستة صفوف و٢١٠ تلامذة. ولم ينجح في تلك السنة في الشهادة الابتدائية إلا ثلاثة تلامذة، إلا أن واحداً منهم أقام احتفالاً بالمناسبة في قريته البازورية[١٥٥]. وكان التلامذة يتلقون فيها تعليماً تقليدياً وحديثاً معاً: وكانوا يدرسون القرآن والخط والدين الإسلامي واللغة العربية وكذلك الرياضيات واللغة الفرنسية والتاريخ والجغرافيا والرسم والرياضة[١٥٦]. ومن السنة الأولى بدأ الكلام حول إقامة النشاطات المدرسية الخارجة عن الدروس، فأُسست الحركة الكشفية باسم **كشافة الإمام الصادق**، بهدف تنمية الشجاعة وحب التضحية والمثابرة والصدق والاستقامة والإخلاص في حب الإسلام والوطن لدى الأولاد[١٥٧]. وكما كان الحال في العالم العربي في تلك الفترة، إذ كانت حركتا الكشافة والإصلاح متلازمتين، فقد عملت الكشافة على ربط الانتماء الطائفي لدى عبد الحسين شرف الدين بالانتماء الوطني.

---

١٥٢ . عبدالحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ص١٢٣-١٢٤.

١٥٣ . عبدالحسين شرف الدين، «المدرسة الجعفرية والأوقاف في صور» **العرفان**، المجلد ٣٠، العدد ٨ و٩، ص٣٨٤-٣٨٦ (تشرين الأول والثاني ١٩٤٠). وفيه أن عبدالحسين شرف الدين قد اشترى منزلاً سنة ١٩٠٧ بأموال الخمس ليكون حسينية فهو إذن من أموال الوقف للطائفة الشيعية، وأسكن فيه سيداً كان قد عاد من العراق مريضاً وليس في جيبه فلس... وهو ابنه محمد علي، كذلك فإنه أجرى له أجرة مخزن كان وقفاً أيضاً. وقد أخذ عليه، والحال كذلك، انه أحظى أقرباءه حتى ولو كانوا من السادة المعوزين.

١٥٤ . في رسالة من عبدالحسين شرف الدين إلى رئيس جمعية العلماء العاملية، وقد نشرها علي مرتضى الأمين في ملحق بكتابه: **السيد محسن الأمين، سيرته ونتاجه** ص٢١٧-٢١٨.

١٥٥ . حسن دياب؛ **تاريخ صور الاجتماعي**، ص٤٧-٤٨؛ وجعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي المجلد الثاني، ١٩٨٤م ص٤٢.

١٥٦ . المدرسة الجعفرية في صور، **البيان السنوي**، ص١٤.

١٥٧ . المرجع السابق ص٣١.

وقد تطورت المدرسة وكان عبد الحسين شرف الدين رئيس الجمعية التي كانت تديرها، وقد توالى على إدارتها ثلاثة مدراء حتى العام ١٩٤٣، فجاء ابنه جعفر، وكان استاذ اللغة العربية فيها، لإدارتها وقد بقي في هذا المنصب سنوات طويلة[١٥٨]. وقد افتتحت مدرسة الصبيان سنة ١٩٤٦ مرحلة ثانوية، وقدمت تلامذتها إلى الشهادة الثانوية للمرة الأولى. وكانت تضمّ في ذلك الحين ٣٠٠ تلميذ تقريباً. وقد أُلحق بها قسم داخلي. وفي سنة ١٩٤١ أسست مدرسة للبنات في صور سميت **مدرسة الزهراء**، وأخرى للصبيان في الناقورة[١٥٩]. وقد قرّر عبد الحسين شرف الدين إنشاء مدرسة للبنات في صور لكي ينقذهن من الضلال. وفي الواقع، كُنّ يذهبن إلى المدارس البروتستانتية حيث كُنّ يجبرن، بحسب قوله، على إقامة شعائرهم، وكنّ يخلعن الحجاب ويصبحن غير مسؤولات ووقحات. إلا أن الحكومة أقفلت مدرسة البنات في تشرين الأول سنة ١٩٤٢ وافتتحت مكانها مدرسة رسمية. ورأى عبد الحسين شرف الدين في ذلك مؤامرة عليه أقامها له أخصامه آل الخليل[١٦٠]. وقد ألحقت **مدرسة الزهراء بالجعفرية** ثم أصبحت في العقد السابع من القرن العشرين مختلطة[١٦١].

لقد حقّق عبد الحسين شرف الدين، في نظر البعض، ما حاولت جمعية العلماء أن تحققه: أي مدرسة، يقول محمد جواد مغنية في القيّمين عليها أنهم: «لا يرفضون كلّ قديم ولا يوالون كل جديد»[١٦٢]. إلا أنه أثار انتقادات تأخذ عليه تعصبه الديني الذي عبّر عنه في اسم المدرسة؛ **المدرسة الجعفرية**، وفي انتقاء المدرِّسين والتلامذة. وقد أجاب عبد الحسين شرف الدين في **العرفان** بأن في المدرسة تلامذة شيعة وآخرون سنّة أما المدرِّسون فمن مذاهب مختلفة، فيهم الشيعة وفيهم السنة - ومنهم المدير في تلك الفترة، وقد درس في فرنسا في جامعة ليون - وكذلك العلويون[١٦٣]. ويقول إن صفة الجعفرية تعود إلى الإمام جعفر الصادق «رمز مجد العروبة والعلوم الإسلامية» وكانت ترجع إليه المدارس الفقهية الأربع في الإسلام واستعمال اسمه لم يكن من قبيل التبجح أو التعصب.

وخلاصة القول إن المدرسة لم تحمل هذا الإسم لأنها مقتصرة على المسلمين الجعفريين أي

١٥٨ . حسن دياب، **تاريخ صور الاجتماعي**، ص٤٨؛ وجعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، المجلد الثاني، ١٩٨٤، ص ٤٢.

١٥٩ . مصطفى بزي، **تطور التعليم والثقافة** ص٢٨٦؛ وعبدالحسين شرف الدين، **بغية الراغبين**، ص١٢٥.

١٦٠ . عبدالحسين شرف الدين، **بغية** ص١٣٠-١٣١. لا يذكر المؤلف آل الخليل، ولكنه يشير إليهم بما يفهم القارئ بهويتهم.

١٦١ . مقابلة مع جعفر شرف الدين في صور في ١٧/ ٤/ ١٩٩٣.

١٦٢ . محمد جواد مغنية، «المدرسة الجعفرية في صور»، **العرفان**، المجلد ٢٩، العدد ٨ و٩، ص٨٠٤-٨٠٦ (تشرين الأول والثاني ١٩٣٩).

١٦٣ . عبدالحسين شرف الدين، «المدرسة الجعفرية والأوقاف في صور»، **العرفان**، المجلد ٣٠، العدد ٨ و٩، ص٣٨٣ (تشرين الأول والثاني ١٩٤٠). والمقالة رد على انتقاد علي إبراهيم.

الشيعة، بل إنها تفتح أبوابها للجميع[١٦٤].

I- ٤ حبيب آل إبراهيم، من العمارة إلى بعلبك

كان حبيب آل إبراهيم، وأصله من حناويه في جبل عامل، قد استقر في البقاع واشتهر فيه بالتعليم، فكان يعلّم كلما سنحت له الفرصة في أي مكان كان: في بيته وفي الجامع وحتى في الطريق إذ كان ينتقل من مكان إلى مكان[١٦٥]. وقبل ذلك يوم كان عالماً دينياً في العمارة في العراق أسس مدرسة سماها **الهدى**[١٦٦]. ولما وصل إلى بعلبك سنة ١٩٣٢ كان في المدينة أربع مدارس اثنتان رسميتان واثنتان تملكهما إرساليات مسيحية. أما القرى المحيطة فلم يكن فيها أية مؤسسة تعليمية وكانت الأمية سائدة فيها. وقد استطاع، بمساعدة صبحي سليمان حيدر، وكان في إدارة وزارة المعارف والفنون الجميلة، أن يؤسس سنة ١٩٣٤ مدارس ابتدائية بعد أن حصل منه على رخص بها؛ فافتتح مدرسة في بعلبك وتسع مدارس في القرى المجاورة لها؛ وسماها جميعاً الهدى وكانت تدرّس فيها العلوم الدينية ومناهج التعليم الحديث معاً[١٦٧]. على أن المشروع لم يكن سهلاً، لأن الزعماء السياسيين من الأسر الكبرى في البقاع الذين لم يكونوا ينظرون إلى انتشار المعرفة بين الفلاحين بعين الرضا، قد عارضوه[١٦٨]. ومع ذلك فإنه من الصعب معرفة مدى قبول السكان لهذه المدارس الجديدة، أكان ذلك في بعلبك أم في جبل عامل، لأن المراجع المتوافرة لا تعالج هذه المسألة، وكأن الجماعات المقصودة بالبحث لا تشكل إلا كمّاً مهملاً، لا رأي لها، مطواعة عند الطلب.

وقد انكب حبيب آل إبراهيم على تأليف الكتب المدرسية الدينية الموجهة إلى المدارس الابتدائية. وكان حينما سكن العمارة، قد ألّف كتاباً واضحاً، بسيطاً، مشكّلاً، أنهاه في آذار سنة

١٦٤ . عبدالحسين شرف الدين، «المدرسة الجعفرية رمز العروبة والإسلام»، **العرفان**، المجلد ٣١، العدد الأول، ص٧-١٢ (كانون الثاني - شباط ١٩٤٢). ويأخذ المؤلف في هذه المقالة، على الجماعات الطائفية الأخرى تعصبها على الشيعة، وذلك بلهجة تميل إلى الشدة، وقد يكون ذلك سبباً في حذف الرقابة صفحتين ونصف الصفحة من هذا المقال.

١٦٥ . حسن نصرالله، «الشيخ حبيب إبراهيم في بعلبك»، **المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل ابراهيم**، ص٩٤؛ وأمين شرف، «قصة جبل من العلم والإيمان والجهاد»، المرجع نفسه ص٢٥٢.

١٦٦ . **العرفان**، المجلد ٣٢، العدد ٢، ص١٢١ (١٩٤٦) وجعفر المهاجر، «المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل ابراهيم (١٨٨٦-١٩٦٥)»، **الرصد**، العدد ٥٥ (١٩٩٥-١٩٩٦) ص٨٩؛ وحسن نصر الله، **تاريخ بعلبك**، المجلد الأول، ص١٠٥.

١٦٧ . حسن نصرالله، «الشيخ حبيب ابراهيم في بعلبك» ص٩٥، ويؤكد المؤلف أن هذه المدارس ما زالت قائمة إلى اليوم (١٩٩٧). إلا أن حبيب آل ابراهيم كتب سنة ١٩٤٦ أن بعضها قد أقفل للنقص في المساعدات المالية. أنظر العرفان، المجلد ٣٢، العدد ٢، ص١٢١. ولعل استقصاءً ميدانياً في البقاع يكون ضرورياً.

١٦٨ . جعفر المهاجر، «المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم (١٨٨٦-١٩٦٥)» ص٩١٠.

١٩٢٩؛ وهو **الصراط المستقيم في أصول الدين القويم**[١٦٩]. وقد اعتُمد هذا الكتاب بعد خمس سنوات كتاباً مدرسياً في وزارة المعارف. وفيه ستة فصول. يعرّف في الأول بالدين والإسلام. والإسلام، بمقتضى قول المؤلف، هو الشهادة والموالاة لأهل البيت. ويعدّ فيه الأسس الخمسة. أما باقي الفصول فكل فصل يتعلّق بأساس منها: وحدانية الله وعدالته والنبوة والإمامة والبعث[١٧٠].

بعد بضعة أعوام أعاد حبيب آل إبراهيم التجربة فوضع كتاباً مدرسياً من ثلاثة أجزاء عنوانه: **أنا مؤمن**، موجه إلى التلامذة في المدارس الابتدائية، وآخر عنوانه **الإمام** موجه إلى التلامذة في المدارس الثانوية[١٧١]. وقد أنهى الجزء الأول من **أنا مؤمن** سنة ١٩٤٦ وأعيد طبعه عدة مرات متتالية ولم يكن مضبوطاً بالشكل[١٧٢]. وهو مرتب على دروس لذلك فإن تناوله أصعب من **الصراط**، وفي كل درس نص من بضعة أسطر، كان على التلميذ حفظها على ما يبدو، وشرح عليه قراءته. وكانت الفصول الخمسة الأولى مخصصة للأركان الخمسة في الإسلام؛ والباقي كان مخصّصاً للصلاة وتوابعها، معروضة بصورة مفصلة وفيها شرح وإيضاح.

وهكذا فإن حبيب آل إبراهيم قد انشغل، على مثال محسن الأمين، بصنع الوسائل التربوية التي تمكن التلامذة من تعلم الدين. وكان ذلك بالنسبة إلى هؤلاء العلماء الشيعة، طريقهم لإيجاد مكان لهم في النظام التربوي الجديد المعتمد لدى الدولة. أضف إلى ذلك أن إنتاج الكتب وطبعها ونشرها على أوسع الصعد كانت وسيلتهم لنشر تعاليمهم على تلامذة غير تلامذتهم لا يستطيعون الوصول إليهم بوسيلة أخرى. وكان ذلك سبب في تغيير الصلة بين المعلم والتلميذ، فكان لا بد من تحديد طرق تربوية جديدة. إلا أن الكثيرين من رجال الدين العامليين لم يخطوا هذه الخطوة، فبقوا في قراهم ومن حوْل كلٍّ منهم حلقة صغيرة من أتباعه، يصبح أعضاؤها بعد ذلك علماء أو أدباء مزهوّين بثقافتهم الإسلامية التقليدية أو تجاراً أو حرفيين لهم بعض العلم.

ولم يكن هذا الجهد للتأقلم مقتصراً على الكتب المدرسية فحسب، بل كانت المشاركة في تربية الأولاد تشكل المرحلة الأولى من إصلاح المجتمع بأسره. وكان العلماء يملكون الوسائل والطرق المؤدية إلى التوجه إلى المجتمع بأسره بفضل تطور الصحافة والطباعة، دون أن يكفوا عن الاهتمام

١٦٩ . حبيب آل ابراهيم، **الصراط المستقيم في أصول الدين القويم**، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م، الطبعة الثالثة، ٤٢ صفحة. ويشير أحد المصادر المتوفرة حول هذا المؤلف إلى أنه أصدر كتاباً مدرسياً بعنوان: **نهج التدريس الابتدائي**، سنة ١٣٤٨هـ (١٩٢٩-١٩٣٠) في العمارة، ولعل الكتابين يكونان واحداً، أنظر: **معجم المؤلفين العراقيين** (١٨٠٠-١٩٦٩) لجرجس عواد، المجلد الأول، ص٣٠٤.

١٧٠ . من الملاحظ أن ما يعتبره المؤلف الإسلام، بلا تحديد، هو الإسلام الشيعي.

١٧١ . جعفر المهاجر، «المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم (١٨٨٦-١٩٦٥)» ص٩١-٩٢. ولم أستطع الحصول على **الإمام**.

١٧٢ . حبيب آل ابراهيم، **أنا مؤمن أو الدروس الفقهية**، الحلقة الأولى في الصلاة، الطبعة السابعة، مطبعة آل ابراهيم بعلبك، ١٣٧٧هـ (١٩٥٧م) - ٣٠ صفحة. لم أرجع إلى الأجزاء الأخرى.

بأجيال المستقبل التي تحضّر التغييرات في عمق المجتمع. كذلك فإن حرية إنشاء الجمعيات التي أصبحت مباحة ابتداء من سن ١٩٠٨، قد سمحت لهم بإنشاء إطار كانوا يتابعون فيه مهمتهم ألا وهي: تربية الجماعة.

II- تربية المجتمع

II- ١- الدروس المسائية والنوادي والمجالس

لنعد إلى حارة الخراب في دمشق وإلى محسن الأمين الذي عاد فتميز مرة أخرى عن أقرانه العامليين وذلك بتنظيمه حرباً على الأمية، بينما كان هؤلاء يكتفون بمعارك صغيرة يعلّمون فيها بعض أتباعهم. فمنذ ولادة المدرسة العلوية الابتدائية، أقام فيها دروساً مسائية لمحو الأمية موجهة إلى جمهور من الذين لم يدخلوا المدرسة[١٧٣]. وقد تنوع هذا الجمهور في العقد الخامس من القرن العشرين، إذ قام بعض الشباب من خارج المدرسة بتنظيم دروس في اللغة الإنكليزية ومبادئ المحاسبة[١٧٤]. وكانت دروس المساء هذه تتوجه أولاً إلى الشباب والرجال من الحارة ممن لم يتمكنوا من دخول المدرسة، ثم إلى من كانوا لا يملكون الوسيلة لإدارة أعمالهم أو إلى من كانوا يرغبون بالانفتاح على العالم عبر اكتساب لغة أجنبية.

بالإضافة إلى ذلك كان محسن الأمين يستقبل في قاعة كبيرة متصلة بالبيت الذي كان يسكنه، ضيوفه وتلامذته وبعض المؤمنين كل مساء بعد الصلاة[١٧٥]؛ فإن لم يلق محاضرة في موضوع محدد في الأخلاق أو الدين أو التاريخ، فإنه كان يسعى إلى تعليم الأميين وإرشاد الشباب. وكان يجمع المؤمنين مرة في الأسبوع ويرافقهم في نزهة تربوية[١٧٦]. وقد ترأس، على نحو صوري، الحلقات والنوادي التي أسست في الحارة. ومنها **نادي الرابطة الثقافية الاجتماعية**؛ وكان يهدف إلى إحياء الأدب بواسطة المحاضرات وتطوير الممارسات الرياضية على حد سواء[١٧٧].

١٧٣ . **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٦، ص٣٢٠ (حزيران ١٩١٠).

١٧٤ . جمعية المدرسة المحسنية، **البيان السنوي**، ص٣٢. في تلك السنة الدراسية ١٩٤٧-١٩٤٨ سُجّل في درس القراءة والكتابة ٥٠ تلميذاً منهم ٢٣ أمّياً؛ و٦٥ في درس اللغة الإنكليزية و٢٠ في المحاسبة. وفيما يختص بهذه المادة الأخيرة كان التعليم يقوم على مسك الدفاتر ويُعطى لتجّار أو لمن يتهيأ ليكون تاجراً.

١٧٥ . هذه القاعة، وكانت بطول ٢٥ متراً وعرض ٨ أمتار، جزء من منزل يملكه علي نظام كان قد أعطاه إياها؛ أديب الروماني، **سيرة وتاريخ**، ص٦٦٢؛ وكان محسن الأمين سيقيم فيها حسينية.

١٧٦ . مقابلة مع نسيب مرتضى في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٤. مقابلة مع لبيب بيضون في دمشق في ١٢/ ١١/ ١٩٩٤.

١٧٧ . المقابلة مع لبيب بيضون نفسها. ومن الملاحظ أن محسن الأمين كان يشجع الرياضة في المدرسة، لاسيما أنه هو نفسه كان يعرف السباحة وركوب الخيل.

وقد قامت في جبل عامل، بعد استئناف الدستور وحرية إقامة الجمعيات سنة ١٩٠٨، نواد وحلقات ثقافية حيث كان يجتمع الأدباء ويقيمون المحاضرات. إلا أن الحماسة لمثل هذه الجمعيات لم تَدُمْ طويلاً، لأنها كانت مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالتشكيل السياسي الجديد الناتج عن ثورة **تركيا الفتاة** وعن المطالب - وكانت جميعها ثقافية - لدعاة القومية العربية. وفي أثناء الحرب الكبرى ثم عند قيام الانتداب الفرنسي وإعلان لبنان الكبير، انشغل الأدباء العامليون بمشاغل أخرى: فانكفأت هذه الحلقات ثم اختفت. بعد ذلك في عهد الانتداب نشأت بعض الجمعيات ومنها **جمعية النهضة العاملية في النبطية**، أسست سنة ١٩٢٧، وكان هدفها إحياء الحركة الثقافية في البلاد، وقد لعب فيها محمد جابر آل صفا دوراً ريادياً[١٧٨].

ونظراً لغياب المصادر التي قد تثبت العكس، فمن الطبيعي أن نعتبر أن هذه الحلقات الثقافية كانت مقتصرة على النخبة العاملية؛ أي الأدباء والوجهاء ورجال الدين؛ وكانوا يجتمعون فيما بينهم. إلا أنها كانت أكثر انفتاحاً من مجالس العلماء والوجهاء التقليدية حيث كانت الأفكار متداولة إلى ذلك الحين. وكانت الأحداث التي تدور في تلك الحلقات تتخذ طابعاً علنياً، لم يكن للاجتماعات شبه الخاصة لجماعة من الرجال كانوا يتحلقون حول فرد يستقبلهم في بيته[١٧٩]. وليس من المبالغ فيه القول إن هذه الحلقات قد ساعدت في تأليف مساحة عامة ورأي عام وأنّها شكّلت خطوة نحو توسع انتشار الأفكار والمعارف. كذلك أسست مكتبات عامة؛ واحدة في صيدا وأخرى في النبطية افتتحتا في سنة ١٩٢٩، ثم مكتبة التهذيب العاملية سنة ١٩٣٠ في بنت جبيل وقد أسسها مجموعة من الشبان[١٨٠].

وكانت مجالس التعزية التي تجمع المؤمنين في ذكرى استشهاد الإمام الحسين في عاشوراء أو في مناسبات الوفاة، تمثل نمطاً آخر من الاجتماعات الأكثر تجذراً في النفوس، وتمكّن من نشر الثقافة الإسلامية على نحو أوسع. ولسوف تثبت دراسة إصلاح الشعائر في هذه المجالس، في الفصل الآتي، أنها أصبحت ذريعة لتثقيف الناس أكان ذلك بوعظهم أم بعرض التاريخ الإسلامي عليهم. ولقد نُظّمت ونُسِّقت حتى بنيت لأجلها أبنية خاصة هي الحسينيات.

وبالنتيجة، فإن تطور الصحافة والطباعة سرّع في إنتاج الأفكار والمعارف وانتشارها؛ فباتت تُناقَش في الأماكن العامة ولاسيما المقاهي، وكذلك في المجالس الخاصة. فتخطت المعرفة

١٧٨ . محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والأدبية**، ص٢١٣ .

١٧٩ . حول مجالس العلماء أنظر مثلاً: جعفر شرف الدين، المجلس الثقافي، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الثاني ص٥٤ وما بعدها.

١٨٠ . محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية**، ص٢١٧، مصطفى بزي، **تطور التعليم**، ص٣٤٦-٣٥٠ .

نطاقها، ولم تعد مقتصرة على النخبة بل تعدتها إلى عامة الناس من تجار وحرفيين[١٨١]. وقد لاحظ «روجيه ليسكو»، سنة ١٩٣٦م أن سكان جبل عامل كانوا في معظمهم من الأميين، إلا أن منهم في كلّ بلدة تقريباً «نخبة من أنصاف المتعلمين مشتغلة بالشعر والتاريخ، وبالسياسة على وجه الخصوص»؛ وكان هؤلاء يشكلون جمهور مجلتي **العرفان والعروبة**[١٨٢].

II - ٢- «مدرسة» العرفان

أصبحت مجلة العرفان منذ تأسيسها سلطة روحية إصلاحية نظراً لأن مؤسسها ومنشطها، أحمد عارف الزين، ومن يحيط به، كانوا من دعاة الأفكار الإصلاحية. ولا بأس بالتذكير أيضاً، أن إنشاء هذه المجلة غيّر طبيعة انتقال المعرفة تغييراً جذرياً: فمن صلة تربوية، لا بل تبعية، تقليدية بين الشيخ والتلميذ؛ إلى صلة بين مؤلف وجمهور من القرّاء المحتملين، عليه أن يتوجه إليهم بخطاب تعليمي يزيد حيناً وينقص حيناً، غير أنه واضح ومعلل، لعلم مؤلفه بأنه خاضع لإعادة النظر فيه وللنقد. وكان رجال الدين الذين قبلوا بالانخراط في هذا النمط من تناقل المعرفة، عرضة للجمهور؛ أي أن عليهم الدخول في مساحة للرأي العام يقبل فيها الجميع ملاحظات الآخرين بما تُمثّله من تبعات ثقافية وسياسية وغيرها... يفرضها هذا الوضع الجديد؛ فكان عليهم أن يقيموا علاقة تربوية جديدة بينهم وبين أتباعهم. وعلى أي حال، فلئن بقي رجال الدين والأدباء قيّمين على ثقافة يمتلكونها هم وحدهم؛ فإن واقع نشرها على أعداد كبيرة بواسطة قنوات جديدة، في زمن بدأت فيه الدولة العثمانية تتزعزع، وصلاتهم بغيرهم من الجماعات المذهبية يُعاد تحديدها، قد فتح أمامهم آفاقاً سياسية وإيديولوجية لم يعهدوها من قبل. وسنبحث مكانة هذه الظاهرة في الفصل المخصص لبناء الهوية العاملية.

وقد أعلنت **العرفان** نزعتها التربوية. وكان أحمد عارف الزين يعتبر أن الصحافة مدرسة للأمّة[١٨٣]. وكان في مجلته المدافع الدائم عن إصلاح التعليم، بنشره المقالات التي كانت تحث على تأسيس المدارس، ثم بتخصيصه باباً للتربية والتعليم. ولكنه، على الأخص، جعل من **العرفان** نفسها منبراً لنشر المعارف، حديثة كانت وآتية من الغرب، أم تقليدية متجذرة في الشرق؛ صعبة

١٨١ . أصبحت المقاهي، في الثلث الأول من القرن العشرين، تُعَدّ بالفعل أماكن للرأي العام وللتعبئة السياسية. ونرجع في ذلك إلى دراسة تمت في المغرب العربي: Omar Carlier, «Le café maure». Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie, XVIIe-XIXe siècles), **Annales ESC**, juillet-août 1990, n°4, p. 975-1003، وعلى وجه الخصوص الصفحات الأخيرة.

١٨٢ . Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 11. حول مجلة **العروبة** التي يديرها الشاعر على الحوماني انظر أعلاه، الفصل الرابع (دور الصحافة).

١٨٣ . أنظر أعلاه الفصل الرابع (العرفان أداة الإصلاح).

المنال ومقتصرة على النخبة، أم بسيطة متوجهة للجميع.

ولو أردنا التلخيص بصورة مجردة؛ فإن القسم الأول من كل عدد من المجلة يطرح مقالات جدية أساسية مخصصة في الغالب للتاريخ الشيعي والعاملي، ولعلمائهما؛ كأن ينشر مثلاً مدوّنات تاريخية مخطوطة لم يطلع عليها إلى ذلك الحين غير رجال الدين. والقسم الثاني يتألف من عدّة أبواب أسهل تناولاً من حيث المحتوى، تطلع القارئ على ما كان يجري من أحداث في العالم وتزوده بالمعلومات المفيدة في الحياة اليومية. والواضح أن هذا القسم كان يفي بتوقعات الجمهور الجديد من القراء العامليين - ويمكن وصفه بجمهور السامعين، نظراً لأن المجلة كانت تُقرأ جهراً. ومن بين هذه الأبواب باب «سير العلم» وكان يستعرض تطور العلم والتكنولوجيا في العالم، ويشرح آخر الاكتشافات ويُظهر آخر الآلات المبتكرة المدعومة بالصور. وباب يعيد نشر المقالات الصادرة في الصحافة العربية، مما كان يسمح للقراء بأن يطلعوا على ما كان يدور من سجالات في حلقات المثقفين في بيروت ودمشق والقاهرة. وأبواب أخرى تعطي النصائح العملية لربّات المنازل فيما يتعلق، مثلاً، بنصائح صحية، أو للمزارعين حول استعمال الأسمدة مثلاً. وباب يختص بالأحداث التي تهم العامليين وآخر يجمع تقارير مختصرة حول آخر ما ظهر من الكتب.

وآخرها بابان يختار القراء أن يعبروا فيهما عن أنفسهم. في الأول كانوا يطرحون الأسئلة فيجيب عنها أحمد عارف الزين: وكانت أسئلتهم تتعلق بمسائل الشرع الإسلامي أو بمواضيع الثقافة العامة أو بقضايا عاملية معينة. وكان الثاني، وعنوانه «المراسلة والمناظرة»، يشكل منبراً للسجال والتبادل جعل من العرفان معرضاً حقيقياً للآراء. وكانت المجلة منفتحة على النقد والتعليق والرد إزاء ما كانت تثيره الكتب الحديثة النشر أو المقالات المنشورة في المجلة أو في وسائل الإعلام الأخرى. وكانت مختلف الآراء المتصلة بمواضيع تخص الجماعة تجد لها مكاناً فيها[١٨٤].

وبتقدّم الزمن، ازدادت الصور في المجلة. مما ثبت أن صاحبها كان يريد لجماعة قرائه أن يَرَوْا. وقد صدر المجلد التاسع سنة ١٩٢٣ وفيه منذ تلك السنة اثنتان وعشرون صورة شمسية. وصدر المجلد الحادي عشر سنة ١٩٢٥ وقد زاد عدد صفحاته وأما صوره الشمسية فكان عددها ٢٧٠[١٨٥]. وإنك لتستمتع بتصفح المجلة، فهي قد تكون خفيفة في مواضيعها وصورها: من ذلك أنها نشرت صورة ملكة جمال العالم لعام ١٩٣٢ في مقابل صورة رئيس الولايات المتحدة الجديد

١٨٤ . ليس هذا سوى نظرة شاملة على تنظيم المجلة: فقد طرأت تعديلات على ترتيب الأبواب خلال مدة صدورها. للاستزادة أنظر مقالتي سيلڤيا نايف: Silvia Naef, «La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire : la revue chiite libanaise al-'Irfān», p. 385-397; «Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: die libanesische Zeitschrift al-Irfān», p. 365-2784

١٨٥ . أحمد عارف الزين، «العرفان في ربع قرن»، **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد ٩، ص٨٨٦-٨٨٧.

«فرانكلين روزڤلت»[١٨٦]. وختاماً فإن المجلة كانت تنشر كذلك قصصاً قصيرة فكاهية، نكات... وكل ذلك كان ينشر إلى جانب ما كان يعالجه علماء أجلاء من مواضيع دينية حتى ولو أن البعض منهم كانوا يستنكرونها من حين لآخر.

وقد أجاب أحمد عارف الزين أحد القراء عن سؤاله حول صحة ما أفتى به أحد رجال الدين العامليين من منع قراءة الصحف والمجلات، ومنها العرفان، لأنها تفسد السلوك، بما يأتي:

«تدخل علماء الدين بما لا شأن لهم به أسقطهم من نفوس العامة فضلاً عن الخاصة. وما بلغكم حقيقة إلا أن صاحب هذه الفتوى لم يؤبه لكلامه لما عرف أن مدحه وذمّه يدوران حول الغرض الشخصي وأي دخل للصحف في التحريم والتحليل وهل تستفتي العالم الديني في أكل اللبن أو البيض؟... إن جل علماء الدين إن لم نقل كلهم لا يخذل الصحف ولا يؤازرها لأنهم لا يعرفون أثرها في العالم ولا بد أن يجيء يوم يعتمدون عليها في نشر دعوتهم وتأييد حجّتهم»[١٨٧].

والواقع أن العلماء الذين كانوا يكتبون في الصحافة عموماً وفي العرفان خصوصاً لم يكونوا إلا أقلية إذا ما قيسوا بباقي العلماء العامليين، ولئن أظهرت هذه الدراسة انطباعاً معكوساً فذلك بالتحديد لأنهم يشكلون موضوعها. وكان من بينهم من أقام صلات متغيرة بالعرفان قد تصل إلى حد التعكير، وكان من بينهم من كان حليفاً ثابتاً لها: وهذا ما كان بالتأكيد، من أمر محسن الأمين. إلا أن الغالبية العظمى من رجال الدين كانوا، كما نرى في تأسف أحمد عارف الزين في المقطع السابق، لا يكترثون بالصحافة لأنهم كانوا لا يعون إمكاناتها. وكان بعض العلماء تثور ثورتهم على الصحافة، أكان ذلك من حيث المبدأ أم بسبب مقالة يحكمون عليها بأنها مخالفة للدين، أو قصيدة هجاء قد يرون أنفسهم فيها، أو موقف سياسي لا يتماشى وموقفهم. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن بعض رجال الدين ممن كانت لهم صلات حسنة بسلطات الانتداب، لم يكونوا يتورعون عن اللجوء إلى هذه السلطات لإلحاق الأذى بأعدائهم.

وكانت العرفان ضحية للتحالف بين بعض العلماء وسلطات الانتداب. فبعد أن عادت للصدور[١٨٨]، عبرت المجلة عن أفكار معادية للانتداب ودعت إلى الوحدة السورية والعربية والإسلامية؛ فلم يطب ذلك لممثلي فرنسا و«لأصدقائهم». ففي أول العقد الثالث من القرن العشرين قرر أحمد عارف الزين أن ينشر رواية الأحداث التي كانت قد مزقت جبل عامل سنة ١٩٢٠؛ ففي

١٨٦ . **العرفان**، المجلد ٢٣ ص٣٣٩.

١٨٧ . **العرفان**، المجلد ١٥، العدد ٩، ص١١٧١.

١٨٨ . توقفت المجلة عن الصدور أثناء الحرب الكبرى - ١٩١٤-١٩١٨ - فاضطرت بعد ذلك إلى طلب الإذن من سلطات الإنتداب بالصدور من جديد. ويروي أحمد عارف الزين أنه لقي صعوبات في الحصول على هذا الإذن؛ لأنه كان معتبراً من أنصار العروبة المنتصرين لفيصل ضد الانتداب. أنظر: **العرفان**، المجلد٢٥، العدد ٩، ص٨٨٦.

أثناء إقامة الانتداب الفرنسي، تواجهت عصابات شيعية ومسيحية[١٨٩]، فاعتُبر زعماء العصابات المناهضة للانتداب أبطالاً ورواداً للحركة الوطنية. إلا أن «السلام الغالي» كان قد استتب ولم يكن يروق بعضَ رجال الدين أن تُنْكَأ جروح لم تندمل على مرأى منهم وأن يُباعَد بين الطوائف الدينية. لذلك، فإنه بحسب قول أحمد عارف الزين، قام «موظفون معمّمون» بالوشاية على **العرفان** سنة ١٩٣١ فأوقفت **العرفان** مرتين متتاليتين لمدة أربعة أشهر[١٩٠]. ولم يكشف عن هوية المعممين المذكورين[١٩١]. وعلى أي حال، فإن «السيد الكبير» في صور، عبد الحسين شرف الدين مدعواً بعدد من الوجهاء الشيعة، أبدى ارتياحه لهذا الإيقاف لضابط المخابرات الفرنسي؛ بل صارحه بأنه كان ينبغي إيقاف المجلة منذ زمن طويل، لأنها كانت تدفع بالشباب إلى العصيان[١٩٢]. ولما طُرحت مسألة إعادة الإذن للعرفان بالصدور، قال قاضي صور للضابط نفسه: إن عودة المجلة للصدور قد تعكر الأمن بين الشيعة والمسيحيين[١٩٣]. ثم قام بعض الوجهاء الشيعة بإعادة هذا الكلام على مسمع من ممثلي سلطات الانتداب[١٩٤]. ولما استعاد أحمد عارف الزين الإذن بإصدار مجلته، أخذ على نفسه عهداً بعدم التعرض للمسائل السياسية، وذلك في مقالة عنوانها: «أعوذ بالله من السياسة!»[١٩٥].

II- ٣- تصوّر تبريريّ للتشيّع

لم تكفّ مجلة العرفان على مدى السنين عن إظهار تصوّر تبريري للإسلام، فقد شكل ذلك جزءاً من التعاليم التي كانت تلقنها لقرائها: ففي مواجهة الخطر الخارجي، كان عليها أن تظهر، لا بل أن تثبت، أن الإسلام - ولاسيما الإسلام الشيعي - هو الدين المثالي. وقد قبل العلماء الذين كانوا

١٨٩ . سوف نتتبع هذه الأحداث في الفصل الثامن.

١٩٠ . **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد ٩، ص٨٨٧.

١٩١ . لا يشير تقرير ضابط المخابرات المتعلق بإيقاف العرفان إلى أن في الأمر وشاية، ولكنه يستعيد ترجمة للنص الواقع عليه الجرم، المنشور في عدد تشرين الثاني V«A/s le journal Irfan de Saida», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 21 du 28/10 au 4/11/1931 (sans page); «Suspension d'une revue», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1679, Bulletin d'information hebdomadaire, H.C. Beyrouth et postes, **BIH** n° 40 du 7/11/1931

١٩٢ . «A/s Suspension du journal Irfan», archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 23 du 12/11 au 18/11/1931, p. 8

١٩٣ . «A/s journal al Irfan», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 28 du 16/12 au 23/12/1931, p. 9

١٩٤ . «A/s journal l'Irfan», archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 10 du 2/3 au 9/3/1932, p. 8

١٩٥ . **العرفان**، المجلد ٢٣، العدد الثاني، ص٢٠١ (تشرين الأول ١٩٣٢).

يكتبون فيها، أن يتبنوا هذا المشروع. بل أكثر من ذلك، فإن عدداً لا بأس به منهم استغلوا تطور الطباعة لنشر كتب يعالجون فيها وجهتهم الخاصة بهم في الدفاع عن الإسلام. وكانت المسألة بالنسبة إليهم تكمن في إيجاد وسيلة لإخراج تعاليمهم الدينية من إطارها المحصور إلى جمهور أوسع.

وهذا ما كان من أمر محسن الأمين إذ رأى أن مشاريعه في الإصلاح قد حوصرت منذ قدومه إلى دمشق. فناضل لتحقيقها، إلا أنه قدّر أن الأفضل له أن يكتب إلى جميع المسلمين بدلاً من أن يصارع يومياً جمود البعض. لذلك فإنه انقطع عن الناس وانزوى في غرفة في الطابق العلوي من منزله وانصرف للتأليف[١٩٦]. ويدرك من يقرأ مؤلفاته أنه كان يود قول كل شيء، وشرح كل شيء يتعلق بالإسلام، وأن ينقل إلى الآخرين كل ما يعرفه عن الحضارة العربية الإسلامية. ويكفي أن نتصفح **معادن الجواهر** حتى ندرك مدى المعارف التي كان يأمل أن يضعها في متناول الجميع[١٩٧]. كذلك فإنه كان يود أن يشرح في كتاباته تصوره للإسلام، فكان يقطّره في كل صفحة، ويدافع، إذا ما سنحت الفرصة، عن مشروعه الإصلاحي.

ولم يمنعه ذلك من أن يلقن المؤمنين العاديين الذين مرّوا به مبادئ الإسلام بمفهومه الإصلاحي، يوماً بعد يوم. وأن يحارب في حياته اليومية عادات الشيعة في أن لا يأكلوا طعاماً أو يشربوا شراباً قد مسّه، أي نجّسه، كافر. ولم تزل تروى في جبل عامل قصته مع بائعة العنب المسيحية إذ اشترى منها على مرأى من الجميع، ليعطي المثل للآخرين؛ كذلك في دمشق، فإنه يروى أنه ذهب لزيارة امرأة يهودية وشرب عندها القهوة في الحارة، وأنه كان يفعل ذلك بانتظام عند بطرك الروم الأورثوذكس[١٩٨]. وحول مسائل الحلال كان يفتح السبيل بنفسه؛ فكان يطلب من حلاّقه استعمال الرغوة والكولونيا ليظهر أن استعمال مواد كهاتيْن المادتيْن، حتى ولو كانت تحتوي على الكحول، ليس حراماً[١٩٩]. إضافة إلى ذلك، كان محسن الأمين ينقل إلى جمهوره من المؤمنين، مبدأ الدفاع

١٩٦ . أُخبرتُ بذلك من كثيرين ممن قابلتهم بهذا الشأن، ولاسيما لبيب بيضون في مقابلة أجريتها معه في دمشق في ١٢/ ١١/ ١٩٩٤.

١٩٧ . **معادن الجواهر**، المجلد الأول، ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م-١٩٢٩م)، ٤٧١ ص. والمجلد الثاني، ١٣٤٩هـ (١٩٣٠م-١٩٣١م)، ٤٨٨ ص. لم أجد نسخة من الطبعة الأصلية للمجلد الثالث، وقد أنهى كتابته في الثالث من رمضان سنة ١٣٥١ هـ (٣١/ ١٢/ ١٩٣٢). أنظر الطبعة الثانية الصادرة عن دار الزهراء سنة ١٩٨١ المجلد الثالث ص٦٤٦. ويعرض محسن الأمين في هذا الكتاب بصورة عشوائية خواطر حول فضائل العلم وروايات في الأدب والتاريخ وفتاوى وأحكاماً غريبة لعلي، وقصصاً ومفاخرات وأموراً كثيرة أخرى؛ والمجلد الثالث مخصص لمختارات شعرية. وليس في الإمكان هنا أن نحيط بالكتاب كله نظراً لغناه.

١٩٨ . لهذه النكات عدة روايات تصب كلها في هذا المعنى.

١٩٩ . في مقابلة مع رضا مرتضى في دمشق في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤؛ ومقابلة مع علي مكي، دمشق في ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧.

عن الإسلام. يروي وجيه بيضون صاحب مطبعة ابن زيدون، أن مجتهدنا كان معجباً بالإنكليز بسبب صفاتهم الحسنة. وكان يقول: «أتدري ما هو سرّ هؤلاء السكسون؟... لقد أخذوا عن الإسلام ثلاث فضائل هي مناط ما بلغوا من قوة وتفوق: التفكير العميق والعزم المصمم والثبات الدائم»[٢٠٠].

وكان العلماء يشعرون بضرورة الدفاع عن الإسلام والانصراف إلى تعليم مبادئه، في الوقت الذي بدأوا فيه بفقدان قسم من امتيازاتهم وسلطتهم بسبب تطور التعليم الرسمي وعلمنة العدالة، وذلك من أجل إحياء المعتقدات وتنشيط الشعائر الدينية في صلب المجتمع. وقد بدأ منذ ١٩١٠، رجال الدين العراقيون، في هذا الاطار، بنشر كتب تدافع عن التشيع. من ذلك كتاب محمد حسين آل كاشف الغطاء: **الدين والإسلام**، أو **الدعوة الإسلامية**، الصادر سنة ١٩١٠. وهو بحسب ما تقول مجلة العالم الإسلامي Revue du monde musulman كتاب تبشيري يعكس تماماً «ذلك المزيج الغريب من الجدل العقلاني ومن المنهج القائم على حجة السلطة المتصلبة، وهما من خصوصيات العمل العَقَدي الشيعي»[٢٠١]. وقد مُنع الكتاب في الحال من البيع وهُدّد مؤلفه بالتغريم نظراً لما لاقاه من رفض لدى المراجع السنية في بغداد. وقد تكفلت مطبعة العرفان بإصدار الجزء الثاني منه، إضافة إلى كتب شيعية أخرى من هذا القبيل ألّفها عراقيون[٢٠٢].

وقد ألّف بعد ذلك علماء عامليون كتباً لها الأهداف نفسها. إلا أن علينا أن نذكر من الآن، أن هذه الكتب، وإن عالجت، بنسب مختلفة، مسألة التفكير الكلامي الفلسفي[٢٠٣]، فإنها لم تطرح، جميعها، لا نظرية كلامية متكاملة ولا حتى عرضاً عقدياً شاملاً. وكان لا بد من الانتظار إلى سنة ١٩٥٠ إذ نُشر في النجف كتاب أحد العلماء من دعاة الإصلاح العراقيين، هو محمد رضا المظفر (١٩٠٤-١٩٦٣)، **العقائد الإمامية**، وقد أعيد طبعه عدة مرات منذ ذلك الحين[٢٠٤]. ولم يكن لدى الشيعة قبل هذا التاريخ رسالة في علم الكلام تضاهي ما قام به محمد عبده في **رسالة التوحيد**، وكانت

---

٢٠٠. وجيه بيضون، بين الصناديق، **خمسون عاماً في رحاب المطبعة ومع أهل الفكر**، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٩٦٣ ص٢٠٣.

٢٠١. (1911) **RMM**/XIII/369-370 من المحتمل أن يكون كاتب هذا التقرير «لويس ماسينيون».

٢٠٢. ولاسيما كتاب حسن الصدر، **الشيعة وفنون الإسلام**، أنظر سابقاً ص١٨٣.

٢٠٣. مثال ذلك أن محمد حسين آل كاشف الغطاء كان يناصر المعتزلة في مواجهة الأشعرية في كتابه **الدين والإسلام**.

٢٠٤. لقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية والإنكليزية. أما إلى الفرنسية فقد ترجمت بعض صفحات الفصل المتعلق بالإمامة في «Textes sur le šī'isme», **Études arabes**, 84-85 (1993), **Pontifico Istituto di studi arabi e islamica**, Rome, p. 118 sq. وقد ترجم الكتاب بكامله ونشر في دار تنشر كتباً ذات طابع تبشيري شيعي Cf. Mohammad Redhâ al-Mudhaffar, **Les credos du chiisme. Points communs et traits distinctifs**, traduits par Abbas Ahmad Bostani, Publication du séminaire islamique, Paris, 1990, 65 p

طبعتُها الأولى قد ظهرت سنة ١٨٩٧[٢٠٥].

في جبل عامل، أصدر يوسف الفقيه سنة ١٩٢٤ **حقائق الإيمان**، شرح فيه وجهة نظر الشيعة الإثني عشرية رداً على المذاهب الشيعية الأخرى وعلى السنة أيضاً، حول مسائل كلامية تخص المهدي وغيبته والإمامة وبعض الشخصيات المقربة من النبي أكانوا من أهل البيت، ولاسيما الحسن، أو من غيرهم، ولاسيما سلمان الفارسي. وبذلك يكون قد عالج موضوع العقائد وكذلك الشعائر التي تقام في ذكرى الإمام الثالث[٢٠٦]. ويُعدّ هذا أيضاً كتاباً في الدفاع عن الإسلام الشيعي. وكذلك كان الأمر في كتاب محمد حسين الحر، الصادر بعده؛ **الإيمان والتقوى**[٢٠٧]. ويبدأ الكتاب بإعلان عقيدته، وبعد أن يقرر، استناداً إلى القرآن والسنة، أن الإيمان والتقوى يؤديان إلى النجاة وإلى السعادة الأبدية، ينبري إلى شرح مؤلّفات الإيمان الثلاثة وهي، المعرفة والعقيدة والتسليم، وإلى نوعي التقوى الظاهرة والباطنة. وتكون الأولى بالتقيد بالأحكام الإلهية، والثانية، وهي تقوى القلوب، بتقليد أخلاق آل البيت التي تتفق وروح كل العصور وتفي بسعادة جميع الأمم[٢٠٨]. ثم يعالج حسين الحر باقي أسس العقيدة الشيعية الإمامية (النبوة، الإمامة، العدالة الإلهية، يوم المعاد)، ثم ينتقل إلى الواجبات الشرعية. بعد ذلك يحوّل القسم الثاني من كتابه إلى دليل للسلوك الحسن وذلك على نحو دقيق ومفصل وبسيط، موجه على ما يبدو إلى جمهور المؤمنين في حياتهم العملية.

حبيب آل إبراهيم، صاحب رسالة ومدافع عن الإسلام

يبقى حبيب آل إبراهيم رجل الدين الأكثر حيوية وإنتاجاً فيما يخص أدبيات الدفاع عن الإسلام، إذ نذر نفسه لذلك منذ أنهى علومه في النجف. وقد أرسله أبو الحسن الأصفهاني إلى العمارة أولاً سنة ١٩٢٧ لينقل له أعمال الإرساليات المسيحية لدى السكان فيها. فأسس مطبعة ومجلة سماهما **الهدى**، وأخذ بتأليف الكتب[٢٠٩]. فكتب أولاً **منهج الحق** وهو كتاب في علم الكلام يدأب فيه على

---

٢٠٥. أنظر ترجمتها في الفرنسية Mohammed Abdou, **Rissalat al tawhid. Exposé de la religion musulmane**, traduction et introduction de B. Michel, Paul Geuthner, Paris, 148 p. ونذكر هنا أن هذه الرسالة التي كانت مرجع ثقة مدة طويلة، كانت الوحيدة من نوعها، وبحسب ما يرى علي مراد، فإن دعاة الإصلاح السنة، في العالم العربي على الأقل، كانوا هم أيضاً قليلي العناية بالتفكير الكلامي الفلسفي فيما خلا محمد عبده. أنظر Abduh. « Iṣlāḥ », **EI2**/IV/163

٢٠٦. **حقائق الإيمان**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٣هـ (١٩٢٤م - ١٩٢٥م) ٢٥٧ص.

٢٠٧. محمد حسين الحر، **الإيمان والتقوى**، الجزء الأول، مطبعة العرفان، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م. ٢٠٧ ص. ولا يظهر هذا المؤلف لا في كتب الرجال ولا في أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية. ولعله يكون ابن حسين بن حسن الجبعي (١٨٥٠-١٩١٥) المعروف بحسين الحر وله ترجمة في **الأعيان** المجلد ٥، ص ٤٧٧.

٢٠٨. المرجع السابق، ص٢-٤.

٢٠٩. العرفان، المجلد ٣٢، العدد ٢ ص١٢١ (١٩٤٦).

إثبات وجود الله ثم يهاجم الماديين قبل أن يؤكد تفوّق الإسلام، ويقوم بعد ذلك بامتداح النبي والمدافعين عن الدين[٢١٠]. وقام حبيب آل إبراهيم في السنة نفسها، رداً على مقالة نشرت في **العرفان**، بتأليف رسالة نقدية بعنوان **المحاضرات العمارية**، ينتقد فيها طبيعة المسيح المزدوجة والأناجيل[٢١١]. وكان كلما أصدر رجال الإرسالية المسيحية كتاباً ينبري إلى الرد عليه. فكتب لذلك **محمد الشافعي** ثم أتبعه بـ**وقل جاء الحق**[٢١٢].

ولما ترك العمارة واستقر في بعلبك في ربيع العام ١٩٣٢، واجهته للمرة الثانية مهمة صعبة في إرشاد الناس. فقد كان أهل المدينة بحسب ما يقول، لا يحملون من الشيعة إلا الاسم، نظراً لما كان من أمر ترك دينهم نتيجة لما تعرضوا له من اضطهاد كانوا ضحيته طوال قرون[٢١٣]. فعاد الرجل إلى الوعظ والكتابة، مجيباً إلى حاجات رعيته وأسئلتها. وفي الأشهر الأولى من إقامته في بعلبك كتب كتابين على التوالي، يجيب فيهما عن أسئلة طرحها عليه شباب من المؤمنين قد اضطربوا لاحتكاكهم بالثقافة الغربية ولم يكونوا يملكون الوسائل اللازمة لمواجهة ذلك. فاعتبر الرجل أن إعطاءهم هذه الوسائل كان من واجبه وأن نشر أجوبته كان مفيداً لغيرهم من القراء.

وكان الكتاب الأول، **الجواب النفيس على مسائل باريس**، طلبه منه قاضي بعلبك علي نقي زغيب، إذ كان هو نفسه قد تلقى رسالة من أحد تلامذته القدامى وهو شاب شيعي اسمه سليم حيدر[٢١٤] كان قد ذهب إلى باريس ليتابع دروسه فيها، فطلب القاضي من حبيب إبراهيم أن يجيبه عنها بدلاً منه[٢١٥]. وقد روى سليم حيدر في رسالته أنه حضر دروساً عن الإسلام والشعر العربي، يعطيها مستشرقون، لم يوافق على محتواها. إلا أن الفتى كانت تنقصه المعارف اللازمة للرد عليهم فطلب من العالم أن يدله على كتب حول الشريعة والحديث، ودراسات حول الإمام علي[٢١٦]. فانبرى حبيب آلَ إبراهيم إلى إقامة ثبت بالعلماء الكبار - بمن فيهم الأئمة - في القرون الثلاثة الأولى للهجرة وفيه ترجمة لكل عالم وبعض المصادر والمراجع عنه[٢١٧]. ومع أن الكتاب واضح ومبوب

---

٢١٠. حبيب آل ابرهيم، **منهج الحق**، الجزء الأول، المطبعة العمارية، العمارة، ١٣٤٦هـ(١٩٢٧م) ٢٥٨.
٢١١. **المحاضرات العمارية**، الجزء الأول، المطبعة العمارية، العمارة ١٣٤٦هـ١٩٢٧م)، ١٢ص.
٢١٢. حسن نصرالله، **تاريخ بعلبك**، المجلد الأول، ص ١٠٤-١٠٥. ولم أستطع استشارة هذه الكتب، إلا أن مجلة العرفان كانت قد عرضت **وقل جاء الحق**، في عدد أيار ١٩٣٢، عرضاً مختصراً وفيه هذه الرسالة من ٤٠ صفحة الموضوعة للدعوة إلى الدين، وقد قُدّرت بأنها أوضح من سابقتها **منهج الحق**. أنظر العرفان المجلد ٢٣ العدد الأول ص١٧٢.
٢١٣. يستشهد به حسن نصرالله في، **تاريخ بعلبك**، المجلد الأول ص١٠٦.
٢١٤. سليم حيدر (١٩١١-١٩٨٠) كان قد درس الشعر على علي نقي زغيب قبل أن يذهب إلى باريس وقد عاد منها مجازاً في الآداب ودكتوراً في القانون. وكان محامياً ثم قاضياً فدبلوماسياً وفي الختام وزيراً سنة ١٩٥٢. وقد انتخب نائباً عن بعلبك عدة مرات. أنظر حسن نصرالله، **تاريخ بعلبك** المجلد الثاني، ص٣٣- ٢٤٤.
٢١٥. **الجواب النفيس على مسائل باريس**، مطبعة العرفان ١٣٥١هـ-١٩٣٢م ص٣.
٢١٦. المرجع السابق ص٣-١٠.
٢١٧. المرجع السابق ١٠-٦٤.

- وليس هذا من صفات كتب العلماء - فإنه يتوجه إلى جمهور من المبتدئين، فهل كان ذا فائدة لسليم حيدر؟

بعد ذلك أصدر حبيب آل إبراهيم كتاباً ذا عنوان زاخر بالوعود، **الانتصار**، يقوم في أوله، بجمع مزاعم رجال الإرساليات المسيحية مما كان يتعارض والإسلام؛ ثم يجيب كتابةً عن مجموعة من الأسئلة طرحها عليه شاب مؤمن حول العهد القديم والعهد الجديد وحول المسيح وموقف اليهود منه، وحول قيامته وصعوده. وكانت الأسئلة مطروحة بدقة، وأجاب عنها العالم بشروحات واضحة ومعللة قائمة في الوقت عينه على الإنجيل وعلى المصادر الإسلامية من القرآن والسنة[٢١٨]. ونظراً لانقطاعه إلى هذا النوع من الكتابة فقد اعتُبر حبيب آل إبراهيم أستاذاً في الكتابات ذات الطابع الجدالي الموجهة ضد رجال الإرساليات المسيحية، وتكون المهمة فيها إظهار فضل الإسلام وبالتالي توقع انتصاره.

وبما أنه من الواجب نشر الدين وتعميم العلم، فإن عالمنا قد تابع أعماله على هذا المنوال، مجيباً كتابةً موجهةً إلى الجميع، عن طلب خاص بفرد. وهذا ما فعله حينما طلب منه عبد الحليم حجار، قائمقام بعلبك، أن يشير عليه بكتب عن الإسلام يتمم بها مكتبته. فعاد حبيب آل إبراهيم ووضع ثبتاً بعشرين مؤلَّفاً من العصور المختلفة تناولوا مختلف العلوم، وأصدره في كتاب بعنوان **اليتيمة**[٢١٩]. وقد نشرت مجلة العرفان عرضاً للكتاب، وُصِفَ مؤلفه بالمصلح. ولكنْ أُخذ عليه مأخذان أساسيان:

الأول أنه لم ينتخب من الكتب الحديثة إلا دائرة المعارف لبطرس البستاني، والثاني أن الكثير من الكتب في هذا الثبت كانت مطبوعة في إيران، مما يعني أنّه يصعب الحصول عليها[٢٢٠]. أما بالنسبة إلى كاتب المقال فكان يرى أن على رجل الدين الإصلاحي أن يختار كتباً أحدث وأقرب تناولاً، حتى يصبح الثبت مفيداً للقراء وفي متناولهم.

وتنتهي هذه السلسلة بكتاب رابع هو **المطالب المهمّة**[٢٢١]. ويجيب حبيب آل إبراهيم فيه أيضاً عن سؤال دقيق طُرح عليه، بعد أن نشرت مجلة **العروبة** مختارات من كتاب محمد إسعاف النشاشيبي **الإسلام الصحيح**[٢٢٢]. وقد أثار صدور هذا الكتاب غضب الشيعة، فانخرط حبيب آل إبراهيم في جوقة المستنكرين. وقد نتج عن ذلك أنه أعطى المؤمنين حججاً للدفاع عن أنفسهم، وفصَّل في

---

٢١٨. **الانتصار**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥١هـ - ١٩٣٣ - ٦٨ص. وقد أعيد طبع الكتاب في، المهاجر العاملي، ص١٧٣-٢٢٤.
٢١٩. **اليتيمة في بيان البعض من الكتب الحديثة والقديمة**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ-١٩٣٤م، ٨٤ص.
٢٢٠. **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد الأول، ص ١٠٦ (نيسان ١٩٣٤).
٢٢١. **المطالب المهمة فيما يتعلق بالقرآن والحديث والنبي والأئمة**، مطبعة العرفان ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م. وقد أعيد نشر الكتاب في **المهاجر العاملي**، ص ١٠٤-١٧٢.
٢٢٢. حبيب آل ابراهيم، **المهاجر العاملي**، ص١٠٧-١٠٨.

ست نقاط موقفه من: القرآن والحديث والنبي وعلي والشيعة والإمامة[٢٢٣].

الإسلام والعلم الحديث

إن إظهار التوافق بين الإسلام والعلم الحديث كان من الهموم الأساسية التي شغلت دعاة الإصلاح المسلمين. ولقد اجتهدت مجلة **العرفان** في جبل عامل لإظهار ذلك ابتداءً بمجلدها الأول، وفيه مقالات لهبة الدين الشهرستاني[٢٢٥]. وكان هذا العالم الفارسي الأصل، المقيم في النجف، والذي ذُكرت أفكاره الإصلاحية، يولي اهتماماً خاصاً تطوّر العلوم الحديثة وكان يتابعها في مجلة **المقتطف** المصرية، على الأرجح. وقد اعتبر أن من واجبه إثبات توافق الاكتشافات الغربية الحديثة والإسلام، كما فعل بعض المفكرين من دعاة الحداثة في مصر والهند في الفترة نفسها. فجمّع أولى تأملاته حول هذه المسألة في كتاب عنوانه **الهيئة والإسلام**، صدر في بغداد سنة ١٩١٠م. ثم أعيد طبعه وتُرجم إلى عدة لغات[٢٢٦]. ويقبل في هذا الكتاب نتائج العلم الحديث ثم يضعها في مقارنة مع علم نشأة الكون الإسلامي معتمداً على القرآن والسنة. ولئن قبل الشهرستاني الاكتشافات العلمية، فإنه لا يعتنق، مع ذلك، مفاهيم الفلسفة الغربية. وكان يفترض أنها نافعة، بخلاف غيره من المفكرين المسلمين الذين كانوا يرفضونها بشدة، شرط أن يتوكل دعاة الإصلاح بنشرها على الناس بعد أن يمرروها بغربال الإسلام[٢٢٧].

وهذا ما كان من موقف **العرفان** إجمالاً؛ إذ كانت تنقل أصداء الاكتشافات العلمية الصادرة عن الغرب، وتفتح النقاش في الوقت نفسه، على آثارها على المشرق، وتجانسها والتقاليد والأخلاق الإسلاميين. وكان في المجلة باب اسمه «سير العلم» مزين بالصور، يخبر القارئ بانتظام بمستجدات العلم والتكنولوجيا. إلى ذلك كانت العرفان تقترح مقالات متعمقة تعرض الاكتشافات الحديثة، أكان ذلك بترجمة مقالات من المجلات العلمية الغربية مثل General Science Quaterly[٢٢٨]، أم بنشر إنتاج صادر عن علماء محليين: نستشهد هنا على سبيل المثال، بمقالة طويلة عن النظرية النسبية «لآينشتاين»، وقّعها أستاذ في الجامعة الأميركية في

---

٢٢٣. المرجع السابق، فيما يتعلق بكتاب النشاشيبي الذي صدر سنة ١٩٣٥ في القدس أنظر لاحقاً الفصل السابع: «العامليون والتقريب».

٢٢٤. المرجع السابق ص١٠٧.

٢٢٥. «إشعار القرآن بتحركات الأرض»، العرفان، المجلد الأول، ص٣٠٠-٣٠١ و٤٦٩-٤٧١ و٥٢٠ - ٥٣٤.

٢٢٦. RMM/XIII/364 (1911); «Shahrastānī», **EI2**/IX/222-223; Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, Princeton University Press

٢٢٧. Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 294

٢٢٨. Silvia Naef, «La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire», p. 396

بيروت[٢٢٩].

وكان موضوع الداروينية هو الأكثر عرضة للنقاش في المجلة. فمنذ أن بدأ شبلي الشميل (١٨٥٠ - ١٩١٧) بإشاعة نظرية «شارل داروين» حول ارتقاء الأجناس، في بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر[٢٣٠]، سال حبر كثير حول هذا الموضوع. فقد أفرد محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه **الدين والإسلام**، ما يقارب الثلاثين صفحة لعرض يفنّد فيه مواقف الماديين والداروينيين. وإذ يتخذ موقف عالم الدين، فإنه يرفضها من دون أن يناقشها نقاشاً علمياً باعتبارها من أفكار الكفر. وكان ذلك أحد أوجه نقدها المتداولة في التقارير التي كانت تنشرها المجلات العربية حول هذا الموضوع، ومنها مجلة **العرفان**[٢٣١]. وقد تابعت المجلة الإعلان عن كتب تعالج هذا الموضوع، ونشرت ترجمة حياة «داروين»، حررها كاتب معروف بمقالاته العلمية وهو شريف عسيران[٢٣٢]. وفي المقابل، فإن العلماء العامليين، على ما يظهر، لم ينشروا كتباً تنقض الداروينية أو المادية؛ ولم يرد في المراجع إلا بعض المخطوطات في هذا الموضوع[٢٣٣].

ولا يصح أن نستنتج أن علماء الدين في جبل عامل كانوا غير منشغلين بمثل هذه المسائل، تاركين الأمر للمدنيين يتناظرون فيه في الصحافة؛ بل إنهم كانوا يعالجونها بالضرورة نظراً لأنها كانت تشغل المؤمنين؛ فكانوا يتأملون فيها حتى يحسنوا الإجابة عن أسئلتهم. من ذلك ما كان يرد محسن الأمين من أسئلة من المؤمنين، وقد جمعها ورتبها بعد ذلك في معادن الجواهر، وكان من بينها ما يتعلق بتوافق العلوم الحديثة والدين الإسلامي. فحين سئل عن كروية الأرض ودورانها، أجاب بأن علماء الفلك كانوا قد نفوا ذلك ثم أثبتوا أنها تدور؛ ولا شيء ينفي ذلك لا في القرآن ولا في السنة[٢٣٤]. وسأله آخر عمّا يقوله علماء الجيولوجيا من أن عمر الأرض مليونا سنة. فأجاب محسن الأمين بأن الحسم في هذه المسألة مستحيل لأنهامن علم الغيب. وسأله ثالث عن المادة التي تتألف منها الأرض والكواكب فأجاب: إن القرآن لا ينفي شيئاً مما يقوله علماء الفلك[٢٣٥]. كذلك كان يقول بالرأي القائل إن الإسلام والعلم الحديث لا يتفقان فحسب، بل إن العلم الحديث يؤكّد

---

٢٢٩. نشرت هذه المقالة على حلقات ابتداء بالعدد الثامن من المجلد السادس (حزيران ١٩٢١) ص٢٥٧ وما بعده.

٢٣٠. Albert Hourani, **La pensée arabe et l'Occident**, p. 257 sq

٢٣١. Silvia Naef, «Un réformiste chiite - Muḥammad Ḥusayn l Kâšif al-Ġiṭâ'», p. 76-791

٢٣٢. شريف عسيران: «حياة داروين»، نشرت على حلقات في المجلد الخامس بين العدد الثاني والعدد الخامس (١٩١٣-١٩١٤)، وشريف عسيران طبيب أصبح فيما بعد مديرا لإحدى المستشفيات في بغداد. ونذكر من بين الكتب التي تم الإعلان عنها في العرفان والتي تعالج الداروينية كتاب محمد رضا التقي الأصفهاني، **نقد فلسفة داروين**، نشر في بغداد. أنظر، العرفان، المجلد ٥ العدد ٥ ص١٩٧ (آذار ١٩١٤).

٢٣٣. مثال ذلك مخطوطة لسليمان ظاهر عنوانها، **نقض مذهب داروين**، وذلك بمقتضى ترجمته المنشورة في مقدمة كتابه **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٥.

٢٣٤. **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٧٧.

٢٣٥. المرجع السابق ص٣٧٩ - ٣٨٠.

التعاليم الواردة في القرآن.

II- ٤ . ربّات البيوت والعالمات

أطلق أحمد عارف الزين سنة ١٩١٠ في نادي **جمعية الاتحاد والترقي** في صيدا، نداءً لإنشاء مدرسة للبنات، حتى يستطعن تلقين أولادهن حسن السلوك[٢٣٧]. وكانت مجلته تدعو دائماً إلى تعليم البنات والنساء: فإن عليهن اكتساب المعارف في الدين وفي بعض المجالات من تربية وصحة وعناية طبية وفنون جميلة ... وتدبير المنزل على الأخص. فإن تعليمهن يجب أن يتم قبل كل شيء ليجعل منهن ربات بيوت وزوجات وأمهات صالحات للمؤمنين.

وكانت الأبواب المخصصة للنساء في **العرفان**، تتوجه إلى ربات المنازل لا إلى المرأة المثقفة. ولئن كانت المجلة تذكر أسماء الشاعرات، فإنها لا تلبث أن تمجد عظمة ربة البيت[٢٣٨]. ولقد كانت نساء الإسلام يقدَّمْن في المجلة على أنهن مثال يحتذى والنساء الأديبات على أن مصائرهن استثنائية. والحق أن بعض النساء من أسر الزعماء اشتهرن بنظم الشعر ومنهن فاطمة وزينب الأسعد[٢٣٩]. وكانت فاطمة قد ربّت في بيتها فتاة من طبقة أدنى منها اسمها زينب فوّاز ولقنتها الشعر. فأظهرت الفتاة موهبة وكرست نفسها للكتابة وأرادت أن تنشر أعمالها ... فتركت جبل عامل لهذا الغرض وهاجرت إلى القاهرة حيث توفيت سنة ١٩١٤. كانت زينب فواز سابقة لعصرها فلم تجد لنفسها مكاناً في بلدها، ولم تنل فيه حقّ الاعتراف بها إلا بعد موتها، وذلك بفضل مجلة **العرفان** إلى حدٍّ كبير[٢٤٠].

جاءت بعدها امرأة اسمها دنيا من آل الأسعد، فنظمت الشعر ... إلا أن نظم الشعر لم يقتصر بعد ذلك على بنات الزعماء بل ظهرت في أسر الأدباء أيضاً بنات يقرضن الشعر، ومنهن فاطمة رضا ابنة أحمد، وفي أسر العلماء ومنهن زهرة الحرّ[٢٤١]. وفي تلك الفترة أيضاً خرجت قصائد النساء من المجالس إلى الصحافة، ولو أنها كانت في معظم الأحيان بأسماء مستعارة، وذلك لأن **العرفان** بدأت بالإكثار من نشر كتابات النساء ابتداءً بالعقد الثالث من القرن العشرين ثم زاد ذلك في العقد الرابع.

وكانت مسألة الحجاب موضوع عدد كبير من الكتابات هذه. فمن النساء من كن يتذمرن منه، ومنهن من كنّ يعبرن عن أسباب تمسكهن به. وكانت هيئة التحرير في المجلة قد التزمت الموقف التقليدي من الحجاب ودافعت عنه إلا أن الأمر انتهى بها إلى أن تستجيب لأخلاق العصر وتقبل بفكرة

---

٢٣٦ . أديب روماني، **سيرة وتاريخ**، ص٦٢٢.
٢٣٧ . **العرفان**، المجلد الثاني، ص٣٩٧.
٢٣٨ . أنظر مثلا **العرفان**، المجلد ٦، ص٢٧١-٢٧٣ ثم ص٢٧٧.
٢٣٩ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٩٢، **والأعيان**، المجلد ٧ . ص١٣٣-١٣٤.
٢٤٠ . نشرت المجلة قصائد لزينب فواز ومقالات عنها. أنظر بخاصة **العرفان**، المجلد ٨، ص٤٥٥-٤٥٨ (١٩٢٣).
٢٤١ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢٩٢.

السفور. إلا أن المعركة الحقيقية عند هيئة التحرير هذه، كانت تعليم المرأة[٢٤٢]. وقد كتبت إحدى النساء الشاعرات باسم لبنى، قصيدة سنة ١٩٢٨ تلخص فيها موقف هيئة التحرير تقول:

لا تسلكوا نهج السفور وأمسكوا بالعلم فهو موفّر الأسباب[٢٤٣].

ويبقى هذا الموقف من تحرر المرأة مقتصراً على إطار الشريعة الإسلامية وحسب، ولا يكون إلا بهذا السبيل. أما العلماء فإنهم تابعوا، بالطبع، موقفهم في فرض الحجاب[٢٤٤]، وكان البعض منهم يمتدح حسناته.

وهذا ما كان من أمر عبد الحسين صادق في إحدى قصائده الغزلية إذ تغزل بامرأة ثم لامها في بضعة أبيات على تركها الحجاب[٢٤٥].

وقد بدا الشيعة، قياساً بغيرهم من الطوائف اللبنانية، الأكثر مقاومة لإرسال بناتهم إلى المدارس الرسمية[٢٤٦]. أما فيما يتعلق بالمدارس الخاصة فكان لا بد من الانتظار إلى العام ١٩٤١ حتى نرى افتتاح مدرسة للبنات مؤسسها رجل دين شيعي، وهي **مدرسة الزهراء** في صور (على أن مدرسة الصبيان لم تُفتتح قبل ذلك إلا بثلاثة أعوام فقط). أما في دمشق فإن مدرسة البنات **اليوسفية**، التي كان يشرف عليها محسن الأمين، كانت قد بدأت نشاطها قبل ذلك بعشرين سنة تقريباً. هذا النقص في المؤسسات التي تشرف عليها سلطة دينية، لم يكن يشجع الأهالي المترددين على إرسال بناتهم إلى المدارس الرسمية. وكان ذلك إشارة إلى فشل رجال الدين والأدباء من دعاة الإصلاح في أن يشجعوا تعليم البنات وينظموه.

اما تحرر المرأة فإنه كان من المسائل التي لم يدافع عنها رجال الدين من دعاة الإصلاح شيعة كانوا أم سنة، بل على العكس من ذلك؛ اتخذوا منها مواقف محافظة جدا تناقض الأفكار والتصرفات العصرية التي انتشرت بين النخبة العاملية[٢٤٧]. وكان على بعض رجال الدين أن يمارسوا مبدأ التسامح يومياً في مقابل الصرامة الأخلاقية التي كانوا حماتها، ولاسيما فيما يتعلق بمبادئ السلوك الجنسي. وهذا ما كان من أمر محسن الأمين مثلا، اذ كان يظهر انفتاحاً فكرياً في حالات معينة، إلا أنه قد فرض

---

٢٤٢ . Tarif Khalidi, «Shaykh Ahmad ‘Arif al-Zayn and al-‘Irfan», p. 115
٣٤٣ . يستشهد به أحمد بيضون في Ahmad Beydoun, **Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains**, p. 344, note n° 9
٢٤٤ . أنظر حكم محسن الأمين حول لبس الحجاب في **الدر الثمين** ص٢١٣-٢١٤.
٢٤٥ . **عرغ الظباء والشمس وبنو عبد شمس**، العرفان، (ب. ت) ص٥.
٢٤٦ . وقد لاحظ ذلك ممثلو سلطة الانتداب المحليون عدة مرات. وقد أظهر تعداد للتلامذة في المدارس الرسمية مؤرخ في ٣٠ تشرين الثاني ١٩٢٩ فرقاً واضحاً في أعداد البنات اللواتي يذهبن إلى المدرسة بين السنة والشيعة. راجع Archives **MAE**, carton n° 490, cabinet politique. ومن الصعب مقارنتهن بالمسيحيات وكانت نسبتهن قليلة في المدارس الرسمية، وذلك بسبب تفضيلهن المدارس الخاصة التي كان يديرها رجال الدين.
٢٤٧ . حول منهج دعاة الإصلاح السنة في هذا الموضوع، ولاسيما حول موقف رشيد رضا، أنظر علي مراد، **Le réformisme musulman en Algérie**, p.300

الانفصال بين الجنسين في إقامة شعائر الدين[٢٤٨].

III اللغة العربية وآدابها

III - ١ . نحو تحديث اللغة

اختلفت طريقة النظر في اللغة العربية اختلافا كبيراً بين نهايةالدولة العثمانية وبداية استقلال لبنان، وهي الفترة التي حددناها إطاراً لدراستنا. فمنذ أواسط القرن التاسع عشر باشر المفكرون في مصر وبلاد الشام بالنظر في اللغة العربية وبإعادة النظر في معجمها وقواعدها بهدف جعلها لسانا أسهل على المعلم والمتعلم، وأقرب إلى التعبير عن العالم الحديث. وكان رجال النهضة بتأثير من أعمال المستشرق «سيلفيستر دوساسي» قد ألفوا كتباً في القواعد العربية وصنفوا المعاجم والموسوعات، التي ما زالت إلى اليوم تعد مراجعاً، ومنهاعلى سبيل المثال معجم **محيط المحيط** والموسوعة **دائرة المعارف** وكلاهما للمعلم بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، أو كتاب القواعد اللغوية المجددة لمصطفى الغلاييني (١٨٨٥-١٩٤٤) **جامع الدروس العربية**.

وقد وافقت هذه الحركة الأفكار السياسية التي بدأت تتبرعم لدى بعض الأدباء العرب في بلاد الشام من «العروبيين»، وكان أول مطلب لهم لدى الباب العالي الاعتراف الرسميّ بلغتهم. على أن عدداً كبيراً من دعاة العروبة كانوا من موظفي الدولة العثمانية وكانوا يستعملون التركية، لغة الإدارة، يومياً. وقد شعروا بالحاجة إلى العودة إلى العربية، إلا أنها والحالة هذه، يجب أن تكون غير العربية الأدبية التقليدية وغير العربية الدارجة التي يتكلمها رجل الشارع، بل عربية فصحى مجردة من المحسّنات اللفظية، بسيطة، واضحة، سهلة المنال يمكنها أن تحل محل التركية في الإدارة. وهكذا فقد ظهرت حركة «التعريب» في صُلب النخبة السياسية المدينية.

على كل حال، كانت المشاغل واحدة في بيروت ودمشق وحلب وكذلك في القاهرة: وكان السؤآل منصباً على طريقة تحديث العربية. وكانت الأجوبة تتلاحق متصلة، كلٌّ يحاول أن يضيف لَبِنَةً إلى العمارة الجديدة التي كانت في طور البناء[٢٤٩]. وقد نشأ عن ذلك شيئاً فشيئاً، لغة عربية جديدة عصرية، ولم يكن ذلك بفضل الدراسات الخاصة الهادفة إلى تعريفها وتعليمها فحسب، بل

٢٤٨ . مثلا شعائر عاشوراء، كما قام بإصلاحها. أنظر لاحقاً في الفصل السادس: «محسن الأمين يطلق الإصلاح».

٢٤٩ . من غير المناسب هنا الدخول في مناظرات تستحق أن يفرد لها كتاب فيه دراسة شاملة لتاريخ اللغة العربية وما طرأ عليها من إصلاح في أثناء القرنين الماضيين. مع ذلك يمكن الرجوع إلى Werner Diem, Hochsprache und Dialekt im Arabischen. Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit, Wiesbaden, 1974, XIV, 184 p.; Adrian Gully, «Arabic linguistic issues and controverses of the late nineteenth and early twentieth centuries», **Journal of Semitic Languages**, 42/1 (1977), p. 75-120

أيضاً بفضل الصحافة بنسبة لا بأس بها. أما فيما يتعلق بهذه الدراسة فإنه يكفينا أن نتصفح مجلة **العرفان** حتى نلاحظ أن فيها مناظرات كثيرة حول اللغة العربية[٢٥٠]. وقد قام «لويس ماسينيون» بعرض المجلد السابع منها (١٩٢١-١٩٢٢)، فوجد فيه: «مناظرات نحوية وصرفية مع علماء النجف، تظهر الاهتمام المتزايد بتنقية المفردات من الدخيل، وباعتماد الفصحى التقليدية، وهما سمتان مميزتان للغة الصحافة الحديثة»[٢٥١]. أضف إلى ذلك، أن لغة المجلة نفسها قد تطورت بصورة ملموسة؛ فتركت السجع، وبدأت بوضع علامات الوقف، وظهر فيها تركيب نحوي مبسط[٢٥٢].

وقد نتج هذا الإصلاح في **العرفان** وفي غيرها عن حركتين: الأولى نحو الماضي، نحو الفصحى في الشعر والأدب التقليديين، وهدفها الحفاظ على اللغة وإحياؤها وقد كانت مهددة بالفساد. والثانية نحو المستقبل، وذلك بإدخال المختلق Néologisme والمعرّب من الألفاظ المأخوذ من اللغات الأجنبية؛ وهدفها جعل العربية قادرة على التعبير عن المستجدات من الأشياء والمفاهيم التي كانت العلوم والتقنيات الغربية تحملها معها. بالإضافة إلى ذلك كان لا بد للغة العربية، في اتساع استعمالها من قبل الشعب ولا سيما بواسطة الصحافة والطباعة، أن تتخلص من غشائها المقدس المغرق في التقليد الذي غلفها به من اقتُصر عليهم استعمالها. من هنا كانت مسألة الاستعانة باللهجة العامية تظهر بصورة منتظمة لدى رجال الأدب المهتمين بالتوجه إلى «الجمهور الأوسع» وبأن يفهم خطابهم على الفور. وسوف نرى لاحقاً كيف واجه المعجمي العاملي أحمد رضا هذه المشكلة.

قبل أن تنشأ الصحافة في جبل عامل في العقد التاسع من القرن التاسع عشر كان أحد دعاة الإصلاح من رجال الدين موسى شرارة قد استشعر بضرورة أن يقلب العادات الأدبية رأسا على عقب، وأن يتميز بعض التميز عن التقاليد الشعرية المتبعة من قبله. وكان العامليون إلى ذلك الحين ينظمون الشعر بحسب أغراضه القديمة (المدح والرثاء والغزل)، ويستعملون الألفاظ في قوالب معروفة ومحدودة. فبعد عودته من العراق، وكان قد تأثر بالطبع بما سمعه فيها من شعر، لفت أنظار العامليين إلى تنوع الأساليب، أكان ذلك في الشعر أم في النثر، وإلى صحة الأخذ بالنقد الأدبي؛ فأوصاهم بتنويع أساليبهم وتحسينها وتنقيتها. وافتتح بنفسه مجلساً للنقد الأدبي وأقام طريقة جديدة في إلقاء الشعر. وقد أظهر ذلك فرقاً كبيراً في جبل عامل بمقتضى ما يقول محسن الأمين[٢٥٣].

وبفضل ظهور **العرفان** بعد ذلك بما يقارب الثلاثين سنة، فإن التطورات التي طرأت على الشعر

٢٥٠ . كان صاحب العرفان ومساعدوه وعدد كبير من القراء حريصين على الكتابة الصحيحة. ولذلك فإن ما كان يرسله القراء من نقد تُصدره المجلة، غالباً ما يتعلق بالأخطاء اللغوية.

٢٥١ . **RMM**/L/207.

٢٥٢ . Silvia Naef, «La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire», p. 396.

٢٥٣ . **الأعيان** مجلد ١٠ ص ١٧٢ و**سيرته** ص٥٩.

العاملي تركت فيه آثاراً أكبر من تلك. وكانت المجلة تنشر عدداً كبيراً من المقطّعات الشعرية، وتنقل المناظرات حول طريقة كتابة الشعر، وحول المراحل التي قطعها فلان أو فلان، وحول تنوع الأساليب المتبعة. ولسنا هنا بصدد ذكر التفاصيل في مسألة تطور الشعر في جبل عامل في هذه الفترة[٢٥٤]. ولكننا نؤكد على أن العرفان منذ أعدادها الأولى، بدأت بنشر شعر من نمط جديد. فهذا سليمان ظاهر يبتعد عن الأغراض التقليدية ويصف السكة الحديدية[٢٥٥]. وجاء بعده من تابع توسيع أغراض الشعر إلى مخترعات التكنولوجيا والآلات الأخرى التي بدأت بالظهور فجأة في بلاد المشرق؟ وهذا ما كان من أمر عبد الحسين صادق وكان العالم في النبطية، إذ نظم شعراً في وصف القطار والتلغراف والسيارة[٢٥٦]. بعد ذلك أي في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين، فتحت المجلة صفحاتها للشباب من رجال الدين وكانوا أكثر تطرفاً في نقدهم وفي تجديد شعرهم.

على أن معظم المقالات الصحافية كانت تكتب نثراً. فكان من قرر من علماء جبل عامل أن يكتب في الصحافة ولا سيما في **العرفان**، يغيّر أسلوب كتابته شكلاً ومضموناً. إذ كان عليه أن يؤلف مقالات في مواضيع شتى قابلة لإثارة اهتمام المجتمع، وليس رسائل في الفقه والنحو والصرف موجهة إلى طلاب العلوم الدينية بالأسلوب التقليدي. ولذلك فإن الشرخ قد تعمق بين العلماء الذين تابعوا إنتاجهم المخطوط الموجه إلى دوائر محدودة، وبين أقرانهم الذين نشروا كتاباتهم في الصحافة أو في الكتب المطبوعة: ولم يكن الفرق مقتصراً على الاختلاف في الأفكار التي ينقلونها، بل أيضا في الأساليب. وكان على الفريق الثاني أن يكيف كلامه ولغته بمقتضى المستجد من الطلب.

تنوع في الأسلوب

لم يستطع جميع العلماء الذين حاولوا الكتابة بهذا النمط الجديد، التكيُّف بسهولة. ويكفي أن نتصفح، على سبيل المثال، كتاب محمد أمين شمس الدين (ت-١٩٤٧)، **الضمير البارز**[٢٥٧]،

٢٥٤. أنظر حول هذه المسألة: مصطفى قيصر، **الشعر العاملي في جنوب لبنان، ١٩٠٠-١٩٧٨**، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١، ٦٩٦ص. أنظر أيضاً بعض الأطروحات غير المطبوعة: اسماعيل الأمين Ismaïl al-Amin, «Étude historique et critique de la poésie d'une région musulmane: Ğabal 'Āmil, 1900-1958», thèse de 3e cycle, Lyon III, 1981, dir. Ali Merad وعبد المجيد الحر، **جباع وأثرها في الشعر العاملي**، ماجيستير في الجامعة اللبنانية، صيدا ١٩٧٧، ٢٩١ص. وله أيضاً، «التيار الفكري في الشعر العاملي من ١٨٠٠ إلى ١٩٤٨»، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٩، ٥٣٢ص.

٢٥٥. «وصف السكة الحديدية» **العرفان**، المجلد الثاني، ص٤٠٦-٤٠٧.

٢٥٦. نشرت هذه القصائد في ديوانه الصادر بعد وفاته، **سقط المتاع**، الجزء الأول، المطبعة العصرية، صيدا، لا تاريخ، ص١٧-٣٠.

٢٥٧. رجعتُ إلى الجزء الأول الذي نشره المؤلف سنة ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)؛ ولا أعلم له كتاباً آخر. أنظر، جرجس عواد، **معجم المؤلفين العراقيين**، المجلد ٣، ص١٠٥.

حتى نتحقق من أن ملكة المعجم الجديد المستعمل في الصحافة والنشر ومنهج تأليف الكتب باتباع مخطط مرسوم ومدروس مسبقاً، لم يكونا في متناول الجميع[٢٥٨]. كذلك كان بين الذين نجحوا في هذا الانتقال تنوع كبير في مقاربة اللغة العربية، وأسلوب معالجتها، وطريقة ترتيب الكتاب واجتذاب القارئ وإقناعه. ونمثل على ذلك بأسلوبي عبد الحسين شرف الدين ومحسن الأمين المجتهدين الكبيرين في تلك الحقبة. فقد صبُّا في القالب نفسه وهو قالب العلوم الدينية التقليدية التي أنهياها في النجف وكانا كلاهما من المؤلفين المكثرين، أكان ذلك في كتابة المقالات الصحافية – منذ بداية صدور **العرفان** – أم في تأليف الكتب ذات الأهداف الطموحة.

لم يكن عبد الحسين شرف الدين يتحول عن أسلوبه قط، أكان ذلك في مقالاته شبه التعليمية، أم في مؤلفاته الكلامية ذات المضمون الصعب، أم في كراريسه في امتداح التشيع، أم في كتيباته في الفقه أم في مذكراته. وهو أسلوب مُزْدَه، مشرق، غني بالصور البلاغية وغيرها من الوسائل الأدبية المنتقاة من اللغة القديمة. ولا يسعنا إلاّ الإعجاب بجمله وصيغه المرصعة وبمفرداته الرشيقة الغنية. وكان الناتج من ذلك ذا أثر جميل يميز قلم عبد الحسين شرف الدين من بين جميع الأقلام. أضف إلى ذلك أن الفنّ يخدم تسلسل الحجج المعزَّز بالمنطق الأرسطي الذي يؤدي بالقارئ الأعزل أمام كل هذه الجودة، إلى حيث يريد المؤلف أن يوصله.

ومن الطبيعي ألاّ نأخذ على عبد الحسين شرف الدين إخفاءه ركاكة المحتوى خلف الصناعة اللغوية. إلا أننا نتساءل عن سبب هذه العناية الزائدة في تجميل كتابته على حساب الوضوح في غالب الأحيان؟ وفي اختيار ألفاظ قليلة الشيوع لا يفهم معناها إلا القليلون من القراء؟ كذلك فإن الاحتمال ضئيل في أن يكون المؤلف قد قرر بملء إرادته أن يَقْصر قرّاءه على نخبة من الأدباء والعلماء الذواقة؛ فلماذا لم يُصغ كلامه بما يناسب جميع المستويات؟ ولعل الجواب عن هذه الأسئلة يكون في الناحية النفسية لهذه الشخصية وفي تصورها لدور رجل الدين. على أنه لم يهتم بتفسير ذلك كتابةً.

وكان محسن الأمين متعلقاً بالآداب الرفيعة ومتشدداً في مسألة الصحة اللغوية بقدر ما كان غريمه الصوري[٢٥٩]. إلا أن طريقته في الكتابة كانت مختلفة اختلافاً جذرياً. فقد كان أكثر منه اندفاعاً وبداهة ولم يكن يطيل التأمل في حججه، بل كان يبدأ بالكتابة والعمل وهاجسه الأول بذل معارفه أو

٢٥٨. الكتاب المستشهد به هنا كثير التشتت ولا يظهر منطقه للقارئ من القراءة الأولى. أما تحديد مصطلحاته فتقريبي وملتبس ومثله لفظة القومية.

٢٥٩. كان محسن الأمين طوال حياته يقوم باكتشاف الأخطاء اللغوية ... وقد اختار أن يهزأ بمن يرتكبها. وهذا ما قام به في مقالة كتبها سنة ١٩٠٩ ذكرناها سابقاً يثير فيها مسألة الأمية، ويقول إن العامليين يخطئون أثناء قراءتهم كثيراً مما قد يثير الضحك. أنظر **العرفان**، المجلد الأول العدد الثاني ص٥٩٤. وفي **معادن الجواهر**، وبعد ذلك في **سيرته**، يتذكر أخطاء القراءة التي كانت تبعث على التباس في الكلام ولاسيما في فترة دراسته.

إيصال قناعاته إلى القارئ. إضافة إلى ذلك فإن محسن الأمين كان لا ينفك يحمل همّاً تربوياً: وكانت قضيته الأهم تكمن في نقل المعرفة إلى غيره، وفي إفهامه إياها. ولذلك فإن أسلوبه خال من المحسنات اللفظية، واضح؛ بسيط، سهل التناول. وكان يقدّر الوضوح في عرض المسائل؛ وهذا ما قاله في تذييل كتاب لسليمان ظاهر، إذ امتدح منهجه الحديث وأسلوبه البسيط، القريب من الأذهان، السهل التناول(٢٦٠). وكان سليمان ظاهر، أديب النبطية، على غرار مجتهدنا، مؤمناً بنشر الثقافة والدين في جميع طبقات المجتمع والحفاظ، في الوقت عينه، على شعر العرب وآدابهم وأسلوب كتابتهم. وكان قد أدخل إلى جبل عامل أسلوباً جديداً في الكتابة نظراً لامتلاكه اللغة العربية الحديثة التي كان يقرأها في جرائد بيروت ودمشق وشارك في تحريرها بعد ذلك(٢٦١).

وكان هذا الهم، أي تحديث اللغة العربية القديمة والمحافظة على جمالها وخصوصياتها في آن معاً، يلتقي بهموم **المجمع العلمي العربي** في دمشق، وقد أسسه سنة ١٩١٩ محمد كرد علي، فكان من الطبيعي أن ينضمّ الرجلان، إضافة إلى أحمد رضا، إلى المجمع. وقد انتخب هذا الأخير عضواً مراسلاً بعد تأسيس المجمع بقليل، سنة ١٩٢٠ (٢٦٢). وكان الأدباء الدمشقيون يعرفونه قبل ذلك لنشره في **المقتطف** مقالة حول شيعة جبل عامل، وقد نشرت في العرفان أيضا(٢٦٣)؛ وكان هو وسليمان ظاهر على صلة صداقة بمحمد كرد علي الذي. يقول في مذكراته: ولي صديقان في جبل عامل. ويضيف أنّ العلم والأدب قرّبا بينه وبين الرجلين منذ أن كان شاباً(٢٦٤). ثم انتخب سليمان ظاهر بدوره عضواً مراسلاً للمجمع سنة ١٩٢٧ (٢٦٥)؛ وبعده أصبح محسن الأمين وهو صديقه أيضاً، ويصفه بأنه أحد أكبر المجتهدين في عصره(٢٦٦)، عضواً كاملاً في المجمع سنة ١٩٤٢ (٢٦٧). وقد شارك العامليون الثلاثة في أعمال المجمع العربي وألقوا فيه المحاضرات ونشروا في **مجلة المجمع العلمي العربي** مقالات. ولئن كانت مشاركتهم تميل إلى المسائل الأدبية - ولا سيما منها الشعر(٢٦٨) - فإنهم تدخلوا

٢٦٠. **الذخيرة إلى المعاد**، العرفان، صيدا، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٩م ص٣٤٥. ويعالج الكتاب أسس التشيع ولاسيما النبوة والإمامة.

٢٦١. هذا رأي حسن الأمين وقد ترجم له في **الأعيان** مجلد ٧ ص٣١٠.

٢٦٢. **العرفان**، المجلد ١٨ ص٢٢. وكان المجمع ينتخب عشرين عضواً عاملاً، يقيمون في دمشق، وعدداً غير ثابت من الأعضاء المراسلين، يختارهم الأعضاء العاملون من بين الشخصيات العلمية من الشرق والغرب. أنظر التقديم الذي كتبه «هنري لاووست» وكان عضوا في المجمع BEO/XIII/161-170.

٢٦٣. يتعلق الأمر بـ«المتاولة الشيعة في جبل عامل» وقد نشرت أوائل العقد الثاني من القرن العشرين.

٢٦٤. محمد كرد علي، **المذكرات**، الجزء الثالث، مطبعة الترقي، دمشق ١٩٤٩ ص٧٤٠.

٢٦٥. **العرفان**، المجلد ١٨، ص٢٣ والمجلد ١٩ ص٤٨٨ (نيسان - أيار ١٩٣٠).

٢٦٦. محمد كرد علي، **المذكرات**، ص٧٤٣.

٢٦٧. **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ٢٧ ص٢٦٠ (١٩٥٢).

٢٦٨. نذكر على سبيل المثال محاضرتين، الأولى لأحمد رضا سنة ١٩٣٦ «روح الطموح في المتنبي»، وقد نشرت في **محاضرات المجمع العلمي العربي**. المجلد الثالث، مطبعة المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٤ ص١٤٤-١٥٩، والثانية لمحسن الأمين سنة ١٩٤٥ «الشعر»، ونشرت في المجلد نفسه ص٢١٢-٢٢٩.

أيضا في المناظرات ذات الطابع الفني المتعلق باللغة العربية. وهكذا فحينما أطلق نائب رئيس المجمع، عبد القادر المغربي، الحوار سنة ١٩٢٩ حول المفردات العربية غير الواردة في المعجم، انبرى أحمد رضا وسليمان ظاهر للمشاركة فيه(٢٦٩). على أن مَن قدّم إلى المجمع أعظم الأعمال المعجمية، كان أحمد رضا.

معجم أحمد رضا بطلب من المجمع العلمي العربي

كانت أعمال أحمد رضا في صناعة المعاجم تجيب بدقة عن مشاغل عصره، نظراً لما توخته من أهداف في المحافظة على اللغة العربية الفصحى وتحديثها، وفي موازاة ذلك، «رد الاعتبار» إلى اللهجّة العامية. وبالفعل فقد انكب على البحث المنهجي عن المفردات الغريبة في الفصحى المستعملة في العامية. وقد أنتج ذلك نشر عملين: «الغريب الفصيح في العامي»، ثم «ردّ العامي إلى الفصيح»، ظهرا على حلقات في العرفان(٢٧٠). إلا أن الأهم من ذلك هو أن المؤلف ضمّن موادهما معجمه الكبير متن اللغة(٢٧١).

كلف المجمع العلمي العربي سنة ١٩٣٠ أحمد رضا بصناعة معجم يكون بمثابة بيان تفصيلي يجمع فيه بين ما تناثر من «جواهر العربية في بطون المطولات اللغوية القديمة» والألفاظ المستحدثة(٢٧٢). وقد أمضى أحمد رضا سبع عشرة سنة في العمل على إنجاز هذه المهمة فأنهاها سنة ١٩٤٧. وكان من المتوقع أن يُطبع المعجم في السنة اللاحقة في المجمع العلمي العربي، وقد أوكلت مهمة متابعة النشر إلى لجنة مؤلفة من محمد كرد علي وخليل مردم بك وسعيد الجزائري وعبد القادر المغربي وجميل صليبا. ثم أجل هذا المشروع لأسباب متعددة، وفي سنة ١٩٥٣ سنة وفاة أحمد رضا، لم يكن طبعه قد تحقق. وفي نهاية الأمر تكلّفت دار نشر لبنانية بطبعه وطبعت معه معجمين كان أحمد رضا قد استخلصهما منه، هما **الوسيط من متن اللغة**، و**الموجز** ويتوجه إلى المبتدئين(٢٧٣).

إن تقويم ما أسهم به أحمد رضا من حيث أصالة معجمه لا يتيسر إلا للغوي أو مؤرخ للغة

٢٦٩. نشرت مشاركتُهما في المجلد التاسع من **مجلة المجمع العلمي العربي** ص٥٨-٥٩ و٤٨٤ - ٤٨٩ على التوالي.

٢٧٠. نشر الأول في المجلدين ١٩ و٢٠ (١٩٢٩- ١٩٣٠). والثاني في المجلد ٣٧ (١٩٥٠). ثم ظهر في كتاب على حدة، في مطبعة العرفان سنة ١٩٥٢. أنظر المقالة التي كتبها عبد اللطيف شرارة عن أحمد رضا في **وجوه ثقافية من الجنوب** الجزء الأول، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨١ ص٣٢.

٢٧١. **معجم متن اللغة**، ستة أجزاء، دار الحياة، بيروت ١٩٥٨-١٩٦١.

٢٧٢. المرجع السابق، المجلد الأول، ص٦.

٢٧٣. المرجع السابق، ص٧-٨.

العربية . على أننا هنا نورد بعض الملاحظات المتيسرة لنا . فالمؤلف يبدأ معجمه بمقدمة يعرض فيها تاريخ اللغات، ثم ينتقل إلى تاريخ اللغة العربية فيفصّله مستنداً إلى وجهات النظر المتعددة . والملاحظ أنه يرجع في ذلك إلى المؤلفين الأوروبيين أكثر مما يرجع إلى العلماء العرب ؛ وكان هذا النمط من مقاربة البحث قد بات شائعاً، ولم يكن أحمد رضا رائداً فيه[٢٧٤] . من جهة ثانية فإنه، وإن ذكر مصادره من المعاجم العربية الكبرى التي بنى عليها أبحاثه، لا يذكر أعمال من سبقه في هذا المضمار، أولئك الذين فتحوا باب الإصلاح في اللغة العربية من أمثال بطرس البستاني وفارس الشدياق، ويظهر أنه، على الرغم من تأثره بالمؤلفات المتأخرة، ولا سيما معجم البستاني[٢٧٥]، ظلّ بعيداً عنها وأراد أن ينتج ثمرة أبحاثه الخاصة به . إلا أن ذلك لم يمنعه من تحديد عدد الألفاظ التي عربها هو ومن جاء من قبله من مؤلفين أو من مؤسسات فيذكرهم في أثناء عرضه للدخيل في معجمه[٢٧٦] .

ويرتب أحمد رضا مفردات معجمه في موادها الأصلية، ويرتب هذه المواد بالترتيب الألفبائي . ولا يذكر المصادر وأسماء الفاعل وأسماء المفعول والنسب إلا اذا كانت من غير القياسي . ثم ينتقل إلى المزيد فيه من المفردات . وأما فرادة معجمه فتكمن في ذكر المفردات التي سقطت من الاستعمال أو انتقلت إلى العامية . وبين هذا الأمر وما اعتمده من ألفاظ دخيلة يجمع أحمد رضا القديم إلى الحديث ويقدم اللغة العربية على أنها لغة حية غنية .

III - ٢ - انشقاق العلماء الشباب

كان بعض العلماء العامليين الشباب، في الفترة التي كان فيها أحمد رضا يحرر معجمه، يتابعون دراستهم في النجف، وكانوا يتأملون في مسائل حول اللغة العربية، ولا سيما حول الأدب بنثره وشعره . وفي سنة ١٩٢٥ مأسسوا جمعية أسموها **الشبيبة العاملية النجفية**، هدفها تشجيع العلوم وتجديد الأدب، ومحاربة التقليد الأعمى للقديم، وكان هؤلاء الشباب، وقد أطلقوا على أنفسهم

٢٧٤ . المرجع السابق، ص١٣ وما بعدها .

٢٧٥ . لا بد أن أحمد رضا قد استحسن ما قام به بطرس البستاني في **محيط المحيط** من «إدخال مفردات يستعملها العامة ومعان من استعمال المولدين» . أنظر Charif Kiwan, «Les traductions d'une dénomination nationale: la Syrie», p. 115.

٢٧٦ . قام أحمد رضا بنفسه بتعريب ١٣٢ مفردة، وأضاف ٢٤٦ مفردة عرّبها مجمع فؤاد الأول في القاهرة و١٤٧ مفردة عرّبها المجمع العلمي العربي في دمشق و٢٠ مفردة كان مجمع مصر القديم (أسّس سنة ١٨٩٣م) قد عربها و١٢٣ مفردة عربتها دار العلوم في مصر و٣٠ مفردة عربها أحمد تيمور و٦٠ مفردة عرّبها الأب انستاز الكرملي . ويتضمن المعجم ما مجموعه ٧٥٨ مفردة معربة . أنظر **معجم متن اللغة** المجلد الأول ص٩٠ .

اسم «إخوان الصفاء»[٢٧٧]، تيمناً بجماعة من العلماء من أواخر القرن العاشر الميلادي اشتهروا برسائلهم، ينتمون إلى خيرة أسر العلماء في جبل عامل، كانوا قد تلقوا فيه تربية تقليدية قبل أن يذهبوا إلى النجف في أوائل العقد الثالث من القرن العشرين . وفي النجف أظهروا ابتعادهم عن نظام التعليم وشرعوا بانتقاد من سبقهم من رجال الدين وحاولوا الانتساب إلى مراجع أدبية جديدة . ويتذكر علي الزين قائلا : «في النجف بدأنا متابعة الصحف المصرية وخصوصاً الهلال التي كان طه حسين من أبرز كتّابها . كذلك كان محمد حسين هيكل يصدر جريدة السياسة»[٢٧٨] . وقد تأثر هو وأصدقاؤه بالكُتّاب المصريين من أمثال أحمد أمين والعقاد بالإضافة إلى الإسمين المذكورين، حتى أن أسلوبهم كان يعبق بهم . وقد لاحظ محمد جواد مغنية في ترجمته لمحسن شرارة[٢٧٨]، أن هذا الأخير لم يكن قد تأثر بالأسلوب العراقي، مع أنه درس في النجف، ولكنه تأثر بالأسلوب المصري[٢٧٩] . كذلك في الشعر، فإن أحمد شوقي (١٨٦٨-١٩٣٢) وكان مصرياً، قد بهر الشبيبة العاملية النجفية .

وقد اضطر علي الزين، وكان وجهاً من وجوه هذه الحركة، إلى ترك النجف بسرعة، سنة ١٩٢٨، وذلك لأسباب صحية . وقد بقي بعده حسين مروة وهاشم الأمين ومحمد شرارة وابن عمه محسن شرارة[٢٨٠] ولم يبق منهم على عمامة رجل الدين إلا هذا الأخير[٢٨١] . وقد أخبرنا محمد جواد مغنية في مذكراته عن تلك الفترة، أن بيت محسن شرارة في النجف كان يعج برجال الأدب والعلماء، وكانوا يتباحثون في الأدب وينتقدون الكتب والمشايخ، وكانت الآراء تتطاير ويثار الجدل والصياح[٢٨٢] ... وكان محسن شرارة وأقرانه ينتقدون التقاليد، ونتج عن ذلك «حرب بين الشباب والشيوخ» بحسب عبارة محسن الأمين . ولم تكن خلافاتهم مقتصرة على الشكل بل إنها تعدته إلى المضمون، وذلك لأن الشباب كانوا ينهلون من فكر فلسفي ومن تصور للمجتمع متأثر بالأفكار الحديثة[٢٨٣] . وقد نشروا قصائد ومقالات في جرائد العراق ومجلاتها مثل **الهاتف** لجعفر الخليلي،

٢٧٧-محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية والادبية**، ص٢١٤، وكان إخوان الصفاء جماعة من العلماء كتبوا رسائلهم بهذا الاسم (رسائل إخوان الصفاء) وهي نوع من الموسوعات يعود تاريخها إلى نهاية القرن العاشر الميلادي ؛ والأثر الإسماعيلي ظاهر فيها إلا أن الشيعة الإثني عشرية ينسبونها إليهم أيضاً . أنظر **EI2/III/1098-1103** ؛ ومن الملاحظ أيضاً أن محسن الأمين وزملاءه في الدراسة من العامليين في النجف كانوا يطلقون على أنفسهم هذا الاسم كذلك فعل غيرهم . أنظر **سيرته** ص١٢٢ .

٢٧٨- علي الزين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الأول . ١٩٨١، ص٢٩ .

٢٧٩- **العرفان**، المجلد ٣٣، العدد الأول ص٨٤ .

٢٨٠- علي الزين، **من دفتر الذكريات**، ص٢٩-٣٠ .

٢٨١- نتطرق إلى الدور السياسي الذي لعبه هؤلاء الشبان في العقد الرابع من القرن العشرين في الفصل الثامن من هذا الكتاب . وكان حسين مروة، كما أشرنا سابقاً، قد اختار الشيوعية . . أما هاشم الأمين فكان أول من ترك العلوم الدينية والنجف وانضم إلى الحزب الشيوعي السوري، وهو ابن المجتهد محسن الأمين . وبقي محمد شرارة في العراق واشتغل في التعليم فيه ثم في لبنان . وقد احتفظ محسن شرارة بالعمامة وقام بمهام دينية، إلا أنه احتفظ أيضاً باستقلاله الفكري .

٢٨٢- **العرفان**، المجلد ٣٣ العدد الاول ص٨٤ .

٢٨٣- **الأعيان**، المجلد التاسع ص٤٨ .

وكذلك في العرفان. وكان من أعضاء هذه الجماعة ثلاثة شعراء عراقيين هم: عبد الرزاق محي الدين، وصالح الجعفري آل كاشف الغطاء، ومحمد صالح بحر العلوم[٢٨٤].

وكانت **الشبيبة العاملية النجفية** نواة لجمعية أخرى ولدت في جبل عامل سنة ١٩٣٥ وهي **عصبة الأدب العاملي**[٢٨٥]. وكان معظم رجال الدين الشباب قد أنهوا دراستهم وعادوا إلى ديارهم فاستعادوا فيها مجالسهم في النجف. ويروي علي الزين، وكان عضواً ورئيساً للعصبة: «كنت إذا ذهبت إلى بنت جبيل أشعر أني لست فقط في النجف بل مع خاصة أدباء النجف». ويضيف: «ولقد أغنتني الاجتماعات في بنت جبيل وشقرا والصوانة والنبطية عن الاجتماعات في النجف التي اضطررت إلى قطع دراستي فيها، وبفضل هذه الأجواء نشأ عندي تطلّع جديد بعدما كنت شبه يائس بعد عودتي»[٢٨٦]. وكانت مجالس الأصدقاء التي يعقدها أعضاء العصبة تقوم عند هذا أو عند ذاك منهم، في قرى جبل عامل. كان آل شرارة يقيمون في بنت جبيل؛ ومنهم محسن، وقد عاد من النجف سنة ١٩٣٥ ومحمد وكذلك عبد اللطيف وموسى الزين شرارة الشاعر المعروف، وكان علي الزين يقدره تقديراً خاصاً لما كان يوجهه من نقد لاذع إلى العلماء والزعماء ورجال الأدب[٢٨٧]. وكان آل الأمين يقيمون في شقراء والصوانة؛ ومنهم هاشم وعبد الرؤوف المعروف بـ«فتى الجبل»[٢٨٨]. وكانوا إذا ما انفضت مجالسهم العامرة بحديث السياسة والأدب، يتبادلون الرسائل نثراً وشعراً، وقد نشرت العرفان بعضها[٢٨٩].

ويقول علي الزين: «كان أدب الأصدقاء زاخراً بالثورة»[٢٩٠]. وبالفعل فقد كان الأدب لديهم وسيلة التشكيك في النظام القائم ومهاجمة سلطة الزعماء من كبار مالكي الأرض الذين كانوا

٢٨٤- حسين مروة، «محمد شرارة»، **في وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول، المجلس الثقافي، ص ١٢. ونذكر هنا أنّ صالح الجعفري قام بترجمة رسالة النائيني الشهيرة، **تنبيه الأمة**.

٢٨٥- محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية**، ص٢١٥.

٢٨٦- **من دفتر الذكريات الجنوبية**، ص٣٠.

٢٨٧- المرجع السابق، ص٣١، حول موسى الزين شرارة (١٩٠٢-١٩٨٦) أنظر **مستدركات أعيان الشيعة** المجلد الأول ص٢٣٧.

٢٨٨- عبد الرؤوف الأمين (١٩٠٠-١٩٧٠)، ابن المجتهد علي محمود الأمين توفي أبوه وهو ما يزال فتى فكفله محسن الأمين وأنشأه في بيته في دمشق ثم زوَّجه ابنته. وبعد أن قام بدراسته في الجامعة السورية، انتقل إلى العراق ليدرس في مدارسه الأدب من سنة ١٩٣٩ إلى سنة ١٩٤٣. ثم عُيّن مفتشاً في وزارة المعارف في لبنان ثم انتقل إلى وزارة العمل والشؤون الاجتماعية. أنظر: **مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد الأول، ص٨٣. وقام ابنه هيثم بطبع ديوانه، **ديوان فتى الجبل**، دار الحرف العربي ودار المناهل، بيروت ١٩٩٦، ٣٩٩ ص.

٢٨٩- أنظر علي الزين، «ملاحظات في الأدب العاملي»، **العرفان**، المجلد ٢٨ العدد الأول ص ٣١-٣٢ (١٩٣٨) متبوعة برسائل متبادلة بين محمد شرارة وحسين مروة وعلي الزين ص ١٢١-١٢٩ وبين عبد اللطيف شرارة وعلي الزين ص٢٨٣-٢٨٨، وبين نزار الزين (من باريس) وعلي الزين ص٣٧١-٣٧٤. ورسالة علي الزين إلى عبد اللطيف شرارة ص٤٩٥-٤٩٩.

٢٩٠- **من دفتر الذكريات الجنوبية**، ص٣٠.

يستغلون الفلاحين، والعلماء من حلفائهم. وسوف نرى كيف واجهوا سنة ١٩٣٦م الزعماء وإدارة حصر التبغ بعنف. وكان العلماء هدفاً مفضلاً لدى الشعراء الشباب وكان منهم من يشرب الخمر دون أن يعتبر نفسه خارجاً على الإسلام. إلا أن بعض رجال الدين ممن لم يُخلّوا بالشرع، انتقدوهم على طريقة كتابتهم. وهذا ما كان من أمر علي الزين مثلا، إذ انتقد شعر شيخه القديم عبد الحسين صادق، وهو مجتهد وشاعر مشهور في جبل عامل، وقد جدّد في أغراض شعره. وقد برهن علي الزين، بعد أن أكد على الاستقلال الفكري لكل مؤلف، أن تحليل قصيدته عن القطار يثبت أن عبد الحسين صادق يقلد القدماء فيها؛ وفي رأيه أنه يكفي أن نستبدل بعض الألفاظ بغيرها حتى يصبح وصف القطار وصفاً للجمل بما في ذلك من الاستعارات والتشابيه المستعملة في الشعر التقليدي[٢٩١].

والحق أن جيلاً كاملاً من الشعراء العرب كانوا بسبب تأثرهم بأحمد شوقي، قد تصرفوا نفس التصرف. فقد كانوا متشبعين بالشعر العربي التقليدي إلى درجة أنهم لم يجرؤوا على التميّز عن القدماء، ولم يكونوا قد أخذوا بعدُ بالرومنطيقية الأوروبية حتى يغامروا بوضع حالاتهم النفسية وعواطفهم على الورق بصدق[٢٩٢]. وقد شجعت **عصبة الأدب العاملي** حركة تحرير الأقلام هذه. وكان أعضاؤها يروْن أن الأوان قد آن للتوقف عن اتباع أسلوب الشعراء القدامى من أمثال أبي تمام والسيد الحميري، وأن على الشاعر أن يعبر عن أفكاره وانفعالاته وأحاسيسه عبر شعر سهل اللفظ، قريب من الحياة اليومية. كذلك كان من الضروري، في رأيهم، أن توضع النصوص النثرية والآثار الشعرية على محك النقد الأدبي[٢٩٣]. وبذلك وُلد في جبل عامل أسلوب جديد، ولا سيما في الشعر الذي وصل في خصوصيته إلى أن وردت فيه عبارات دارجة خاصة بالمنطقة[٢٩٤]. وكان الكتّاب المنتمون إلى العصبة كثيرين ومع ذلك فقد ظهر تجمع آخر للكتاب باسم **الرابطة الأدبية العاملية**، وكان من أعضائها: عارف الحر وزهرة الحر وعلي إبراهيم وأحمد حجازي وزكي بيضون[٢٩٥]. ولم يكن لهم برنامج محدد، إلا أنهم كانوا هم أيضاً متأثرين بالأفكار الحديثة حول

٢٩١. علي الزين، **مع الأدب العاملي**، ص ٥٩ وما بعدها.

٢٩٢. على مقربة من جبل عامل في نابلس تذكر الشاعرة فدوى طوقان في مذكراتها الصعوبة التي صادفتها في التخلص من سلطة الشعر القديم، ومحاولتها الانفصال عن هذا القيد الذي كانت ترسف فيه. وحينما توصلت إلى قهر مقاومتها وتحرير شعورها في شعرها، كان عليها أن تجعل الآخرين يقبلون بهذا التغيير بدءاً بأخيها إبراهيم طوقان الشاعر المعروف. أنظر، فدوى طوقان, Fadwa Touqan, **Le rocher et la peine**, traduit par Joséphine Lama et Benoît Tadié, L'Asiathèque, Paris, 1997, chapitre XVI. p. 109-115

٢٩٣. نشرت **عصبة الأدب** بياناً تعرض فيه مبادئها أنظر **العرفان**، المجلد ٢٧ ص٢٤٣. ويقدم طريف الخالدي عرضاً له في: «Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», p. 116-117

٢٩٤. طريف الخالدي، المرجع السابق، ص١١٧.

٢٩٥. تألفت **الرابطة** سنة ١٩٢٨ إلا أن اعضاءها لم يصرّحوا بها إلا بعد إنشاء العصبة العاملية. ولم يكونوا يجتمعون بل كانوا يكتفون بذكر الرابطة في تواقيعهم. أنظر محمد كاظم مكي، **الحركة الفكرية**. ص٢١٥-٢١٦.

الأدب والنقد الأدبي.

ونذكر من أعضاء **الرابطة**، أفراداً من آل الحر، «بيت العلم» في جبع، وعلي إبراهيم وهو أيضاً من أسرة كبيرة من العلماء؛ وكان قد أُعدّ لطلب العلم واعتمار العمامة على خطى أجداده، إلا أنه اتخذ سبيلا آخر، مهتدياً ببعض «العلماءَ الشباب» من **عصبة الأدب العاملي**، وتفرغ للتعليم الرسمي في مؤسسات الدولة[٢٩٦]. ولم يكن الأمر متعلقاً ببعض الحالات المنفردة كهذه، بل ترافقت هذه الظاهرة مع قطيعة فعلية بين هؤلاء الرجال الذين أنهوا دراستهم في العقد الرابع من القرن العشرين وبين من سبقهم - وكانوا في غالب الأحيان آباءهم أو شيوخهم. لقد بُثّتْ فيهم أفكار جديدة، وكان العالم قد تغيَّر، ولم يعد التعليم حكراً على علماء الدين. وبدأ رجال الدين يتناقصون في جبل عامل، والأدباء يتكاثرون، وكانوا ملتزمين سياسياً، إلا أن أصولهم كانت من أسر العلم القديمة. كذلك فإنهم ساندوا من نادى بإصلاح التعليم الديني العالي في النجف.

IV- إصلاح للنجف؟

IV - ١ . محسن الأمين: إصلاح التعليم الديني واجب

كان محسن الأمين سنة ١٩٢٨ قد أصبح مجتهداً ذا مكانة مؤكدة وكان يقوم بمهامه الدينية منذ أكثر من عشرين سنة، وكان قد أسس مدرسة ونشر عدداً لا يستهان به من المقالات والكتب. وبات أسهل عليه أن يتناول بالنقد طرق التدريس في النجف - وكبار المدرسين فيه - من ذي قبْل عندما كان حديث العهد بالاجتهاد. أضف إلى ذلك أنه في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين كان قد اشتهر بحملته الإصلاحية على شعائر عاشوراء. وعلى الرغم مما فقده من شعبية فقد تابع في هذا السبيل، ولم يعد يخشى هجوم أقرانه المعممين عليه[٢٩٧]. وذلك لأن المسّ بالتعليم الديني كان كفيلاً بإغضاب العلماء وطلاب العلم. ولسوف نعرض لاحقاً لما قاساه محسن شرارة حينما بادر إلى النقد وطالب بالإصلاح. وبمقتضى ما يقوله إسحاق نقاش، فإن بعض العلماء؛ ومنهم محمد جواد الهاشمي ومحمد حسين المظفر وعلي بحر العلوم، قد فكروا منذ سنة ١٩٢٥ بإصلاح النجف؛ إلا أنهم كانوا قليلي العدد ولم يجرؤوا على إعلان رأيهم على الملأ[٢٩٨].

---

٢٩٦ . حول علي إبراهيم (١٩١١-١٩٨١) أنظر: **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الأول، ص ٤١-٥٦؛ وترجمته في **مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد الأول ص١٠٩ . أما عارف الحر (١٩١٠-١٩٧١)، فقد درس في بيروت ثم أصبح مدرساً سنة ١٩٣٠؛ وأقام في عدة قرى عاملية قبل أن يستقر في صيدا عام ١٩٦٠ أنظر، **مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد الأول ص٧٨.

٢٩٧ . نشر محسن الأمين سنة ١٩٢٤، **المجالس السنية**، التي أثارت احتجاج بعض رجال الدين، ثم أتبعها سنة ١٩٢٨ **برسالة التنزيه**، التي اثارت ضجة في النجف، وهذا سوف يشكل موضوع الفصل الآتي.

٢٩٨ . **The Shi'is of Iraq**, p. 263.

أما في القاهرة فقد كانت جامعة الأزهر السنية قد أُخضعت لبعض الإصلاحات الخجولة منذ سنة ١٨٧٠، ولا سيما الإصلاحات التي قام بها محمد عبده وذلك ابتداءً من سنة ١٨٩٥. ومع أن هذا الأخير قد اضطر إلى الاستقالة بسبب عنف المعارضة لعمله الإصلاحي، فإنه توصل إلى أن يبث روحاً جديدة في التعليم الأزهري. فقد أعيد تنظيم هذا التعليم على نحو أقرب إلى العقلانية (وذلك بإدخال اختصاصات جديدة، وإقامة البرامج، وتنظيم الامتحانات) وأقيمت فيه مؤسسات جديدة. وبدأ الأزهر شيئاً فشيئاً، باتخاذ صورة الجامعة كما هي في الغرب[٢٩٩].

أما مدارس النجف فإنها لم تكن قد خضعت لمثل هذه الإجراءات. فهل كان ذلك بسبب الرأي الذي ما زال مشهوراً إلى يومنا الحاضر، والقائل بأن «النجف تجدد نفسها بنفسها»؟[٣٠٠]. والحق أن مرونة النظام الشيعي وهشاشته تجعلانه يتجسد في مجتهديه الأكثر علماً، بدلاً من أن ينتظم في مؤسسات بيروقراطية مرتبطة بالدولة، والجدال يبقى ممكناً بين العلماء؛ وقد أدت كل هذه العوامل بالكثيرين من الباحثين إلى الظن بأن الإصلاح كان يُدخل بالتدريج كلما دعت الحاجة إليه. ونظراً إلى أن النظام كان يرتكز على المجتهدين، فقد كان الإصلاح منوطاً بهم وحدهم، أي أنه لم يكن متعلقاً بماكانوا يحملونه من أفكار فحسب بل أيضاً بالآراء التي كانت منتشرة في أوساط مناظريهم. وهكذا هبت رياح الإصلاح في النجف بفضل وجود محمد كاظم الخراساني، إلا أنها ما لبثت أن سكنت بعد موته سنة ١٩١١.

وإليك مظهرين من مظاهر روح الإصلاح هذه التي كانت تعمر أنفس المجتهدين في بداية القرن العشرين. فقد نشرت العرفان في سنتها الأولى مقالة بعنوان «نظرة في المدارس الدينية» موقعة بـ ص. ن. من كربلاء[٣٠١]. ويأسف كاتبها فيها لفقدان التنظيم وغياب القوانين في التعليم الديني فيكون طلاب المدارس المدنية، نتيجة لذلك، أعلم وأكثر حيوية من طلاب المدارس الدينية. أما هؤلاء فإن عددهم أكثر مما يلزم فالكثيرون منهم كانوا يأتون للهروب من الخدمة العسكرية أو لاقتناص السلطة الدينية - لذلك فإن على الحكومة أن تخفف من عددهم. وفي رأيه أن تصفية

---

٢٩٩ . فيما يتعلق بتلخيص إصلاح الأزهر أنظر: Pierre-Jean Luizard, «Al-Azhar, Institution sunnite réformée», in Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962), dir. Alain Roussillon, CEDEJ, Le Caire, 1995, p. 519-546، ولا سيما في ما يختص بتأريخ مراحل الإصلاح الوارد في ملحق ص٥٤١.

٣٠٠ . أورد هذه العبارة رجل دين عاملي هو هاني فحص، في أثناء مقابلة أجريتها معه في ضاحية بيروت الجنوبية في ١٩٩٣/٤/٣.

٣٠١ . يتعلق الأمر على ما أظن بصدر الدين الصدر (١٨٨٢-١٩٥٣) وقد أقام في تلك الفترة في كربلاء بعد أن درس في سامراء وفي النجف. وكان يراسل العرفان. ثم التحق بعد ذلك بعبد الكريم اليزدي في قم. حول هذه الشخصية (وهو أبو موسى الصدر) أنظر: **نقباء البشر**، المجلد ٣، ص٩٤٣، و**مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد الأول ص٤٩ وعبد الحسين شرف الدين بغية، المجلد الثاني ص٢٤٢ وما بعدها.

الطلاب لدى دخولهم هو مقدمة ضرورية للإصلاح. كذلك ينتقد ما يجري بين رجال الدين من التنافس، كلٌ يرغب في تخطي الآخر، ولا سيما في المناسبات العامة. وهو بذلك يقبل بتدخل الدولة في شؤون الشيعة الدينية، من جهة، ويعيد النظر في طريقة اختيار المجتهدين من جهة أخرى: وهما رأيان جريئان لم نرَ لهما متابعة بعد ذلك. وفي الختام يستنتج أنه من الضروري أن تؤخذ المدارس المدنية مثالاً للمدارس الدينية فتؤسَّس الحصص وتُلزَم كلّ مدرسة بتدريس منهاج محدد[٣٠٢]. وكان بذلك يهدف إلى إلزام نظام التعليم الديني بمسار العقلانية والبيروقراطية. وقد احتوت مقالته بذور جميع العناصر التي كانت موضوع التأمل والنقاش حول هذه المسألة طيلة القرن.

وقد عرض أحد تلامذة الخراساني، وهو أسد الله المامقاني في مؤلَّف نُشر في اسطنبول سنة ١٩١٠، نقداً منهجياً آخر لنظام التعليم في النجف، يقترح فيه أن تنقل بؤر العلم عند الشيعة إلى إحدى مدن إيران المقدسة وأن يكون إصلاح النظام على مثال ما كان قد قام به محمد عبده في الأزهر[٣٠٣].

أما في غضون السنوات التي تلت ذلك، فإن التوتر الذي ساد بين ساطع الحصري وزير التعليم العراقي والشيعة، ثم بين الشيعة والسنة بسبب قضية النصولي، سنة ١٩٢٧، قد جعل الجو غير مناسب للنقد الداخلي[٣٠٤]. وبالطبع، فإن الأمر لم يخلُ من بعض المماحكات العلنية التي كانت تتعلق بأوساط رجال الدين يتبادلون فيها التهم بإهمال الدين: فقد نشرت **العرفان**، مثلاً، في نيسان سنة ١٩٢٥، مقالة عنوانها: «إلى علماء جبل عامل»، وقعها «عراقي متألم»، يتهم فيها طلاب العلم العامليين في النجف بحياة البذخ والبطالة، وعلماء جبل عامل باهتماماتهم الدنيوية، وشيعة لبنان بترك دينهم وشعائرهم[٣٠٥]. وقد رُدَّ عليه في العدد الذي تلاه بمقالة موقعة م. ي.[٣٠٦]، ومعنونة: «إلى العلماء وإلى إخواننا في جبل عامل»، ومعتبرة المقالة الأولى من باب الافتراء الآتي من «متفرنج»، وبما أن هذه المقالة أثارت ضجة كبيرة في النجف، فإن م. ي. لم يهاجم كاتبها فحسب بل كذلك العلماء الذين يمضون سنوات في دراسة الفقه ويهملون أصوله والأخلاق والوعظ والمناظرة ويرفضون الكتابة في الصحافة حول موضوع الدين والأخلاق والخير. ويتهم م. ي.

٣٠٢. **العرفان**، المجلد الأول، ص٥٨٧-٥٩١.

٣٠٣. Werner Ende, **ibid**., p. 66; Said Amir Arjomand, «Ideological revolution in Shi'ism», **Authority and Political Culture in Shi'ism,** p. 183.

٣٠٤. «From Revolt to Resignation: the Life of Shaykh Muḥsin Sharāra», p. 64.

٣٠٥. «عراقي متألم»، **العرفان**، المجلد ١٠، العدد ٧، ص٦٩٦-٦٩٧.

٣٠٦. لعل الكاتب يكون، وهذا من باب الافتراض ليس إلا، مرتضى آل ياسين، وكان على علم بالأوساط العاملية، على الأقل من حيث صلته بآل شرف الدين.

العلماء بأنهم أول المذنبين لأنهم يصغون إلى مثل هذه التهم[٣٠٧].

على أن النظام بكليته لم يوضع موضع الشك. بل إنه لم يكن قد نُشر أي نقد لمنهج التدريس في النجف، حينما نشر محسن الأمين في بداية الجزء الأول من **معادن الجواهر** سنة ١٩٢٩، ما يشبه جردة حساب حول هذه المسألة وكانت انتقاداته مرتبطة مباشرة بتجربته الدراسية في النجف. ولعله يكون قد حررها قبل تاريخ نشر كتابه، اذ كان يحضّره منذ سنوات عديدة[٣٠٨]، ثم استعاد بعضها في سيرته التي كتبها في آخر حياته؛ وذلك في مناسبة كلامه على إقامته في النجف[٣٠٩]. ويعدد محسن الأمين في **معادن الجواهر**، العلل التي يحتوي عليها هذا النظام، والإصلاحات التي قام بها شيخه محمد كاظم الخراساني لمعالجتها، وما كان قد تبقى من العمل على إصلاحه. وفي رأيه أن البعد المتعلق بالمناهج، وبه ختم كلامه، هو الأولى بالعناية من غيره؛ وقد عنون هذه الصفحات بـ«إصلاح المدارس».

علل النظام

يبدأ محسن الأمين ملاحظاته حول علم أصول الفقه. ومختصر كلامه أن تدريس هذا العلم زائد على لزومه عند البعض وناقص بل مهمل عند البعض الآخر. ويفهم القارئ قصده من أن الأوّلين هم الأصوليون والأخيرين هم الأخباريون، ولا يشك في أن محسن الأمين سوف يدعو إلى مذهبه، وأن انتقاده للأخباريين سوف يكون جذرياً وأكثر شدّة منه لأقرانه الأصوليين.

وكان طلاب علم الأصول، في رأي محسن الأمين، يمضون في دراسة الأصول زمناً أطول مما يلزم لها؛ وذلك على حساب علوم الفقه والدراية (أي نقد أسانيد المحدّثين) والتفسير والحديث وباقي ما على الفقيه معرفته. وبدلاً من الانكباب على هذه العلوم كانوا يمضون على مسائل في الأصول قليلة النفع، من مثل التعريفات أو تحديد محل النزاع أو دليل الإنسداد، أشهراً طويلة[٣١٠]. وكان محمد كاظم الخراساني أول من عالج هذه المسألة، بمقتضى ما يقوله محسن الأمين، وذلك بحسم رأيه حول هذا النوع من المسائل متخذاً وجهة التبسيط فيها، مما أكسب طلابه وقتاً طويلاً، إذ كانوا بذلك ينهون دراسة الأصول بسنتين أما غيرهم من الطلاب فكانوا يمضون ضعف هذا الزمن.

٣٠٧. **العرفان**، المجلد ١٠، العدد ٨، ص٩٠٩-٩١١.

٣٠٨. ذكر هذا الكتاب في لائحة مؤلفاته غير المطبوعة في **الرحيق المختوم** الذي طبع سنة ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٣م - ١٩١٤م. أما المجلد الأول منه فقد طبع سنة ١٩٢٩.

٣٠٩. أنظر **سيرته** ص ١٠٧-١٠٩. وقد صيغت الانتقادات بطريقة مختلفة إلا أنها لم تتغيَّر في المضمون.

٣١٠. **معادن الجواهر**، المجلد الأول، ص٣٣. ودليل الإنسداد يقوم على الرجوع إلى الرأي السائد إذا افتقر الفقيه إلى الدلائل اللازمة لإقامة حكمه.

وفي رأي محمد كاظم الخراساني ومحسن الأمين، أنه لا يجوز تضليل الطالب في مسائل لا طائل تحتها، بل لا بد من إرشاده إلى السبل التي تجعل منه فقيهاً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية من أصول الشرع[٣١١].

وفي مقابل ذلك، يقول محسن الأمين إن «البعض»، ويقصد الأخباريين، لا يدرسون الأصول على الإطلاق، مع العلم أنها ضرورية لاستنباط الأحكام. وذلك يعود إلى أن بعض الشيوخ من غير ذوي الكفاءة، يوقعون في ظنهم أنْ لا حاجة بهم إلى هذا العلم بحجة أنهم عرب، فلا يصعب عليهم فهم القرآن والسنة وهما بالعربية[٣١٢].

وهذا يقودنا إلى المسألة الثانية التي يطرحها محسن الأمين ألا وهي ملكة اللغة العربية باعتبارها ضرورية لإستنباط الأحكام الشرعية. ومدّة دراستها غير كافية لإتقان فهم القرآن والسنة، والفرس في ذلك أول من ينالهم النقد. وبحسب قوله، فإن علماء كباراً منهم لا يحسنون تلاوة الصلاة. إلا أن هذا الخلل متأخر، فأعمال العلماء الفرس المتقدمين، شيعة كانوا أم سنة، تشهد لهم بإتقان العربية. ويعطي المؤلف مثال مرتضى الأنصاري وهو المبتكر في أصول الفقه الذي يقال عنه إنه لم يتوقف عن درس الألفية لابن مالك، حتى أن بعضهم يؤكد أنه كان يتلوها بعد الصلاة، وهذا حتماً من باب المبالغة. ويختم محسن الأمين هذا الموضوع بتعداد الأخطاء التي كان يرتكبها من يجهل اللغة العربية[٣١٣].

وبعد أن يذكر مواد التدريس ينتقل مجتهدنا إلى الكتب فيرى أنها غير مناسبة، ويستعرض أهمّها: فالدراسة في **المطول** للتفتزاني (وهو كتاب في البلاغة) تستغرق سنتين، والأجدى أن تخصص لمؤلفات أخرى؛ والدراسة في **المعالم** لإبن الشهيد الثاني، (وهو كتاب في الأصول)، لا بد أن يُعاد النظر فيها وإهمال الزوائد الطويلة فيه أو تلخيصها، وإضافة ما حققه العلماء من بعده؛ والدراسة في **القوانين** للقمي (في الأصول)، فيها مقاطع غامضة وألفاظ حوشية لا تناسب التعليم[٣١٤]؛ والدراسة في **الرسائل** لمرتضى الأنصاري (في الأصول) يجب أن تُراجع، على ما فيها من حسنات، فيُسقط منها بعض التطويل أو يُلخص، مثل المقطع المتعلق بدليل الإنسداد، ويُوضَّح بعض أجزائها الشديدة الإيجاز؛ والدراسة في **الكفاية** لمحمد كاظم الخراساني (في الأصول)، يجب أن تُراجع أيضاً مع أن مؤلفها قد اجتهد في تشذيبها من النافل الذي كان في رسائل السابقين عليه، وفي إيضاح بعض المسائل.

٣١١. المرجع السابق، ص٣٤.

٣١٢. المرجع السابق.

٣١٣. المرجع السابق ص٣٤-٣٥.

٣١٤. استبدلت الدراسة في **قوانين الاصول**، في السنوات الأولى من القرن العشرين، بالدراسة في **كفاية الأصول** لمحمد كاظم الخراساني، أنظر Sabrina Mervin, «La quête du savoir à Nağaf», p. 178

وفي رأي محسن الأمين أن هؤلاء المؤلفين قد أحسنوا، وكانت مؤلفاتهم مفيدة لمن جاء بعدهم؛ إلا أن عمل كل عالم، مهما عظم شأنه، يجب أن يُراجع من بعده لتخليصه مما هو زائد وتحسين ترتيبه وتبويبه. ويضيف قائلاً: لو أن «المتأخرين»[٣١٥] قاموا بهذا الجهد لما كان علينا أن نأخذ بهذه الحواشي والشروح التي تعقّد دراسة علم الأصول وتتسبب بالصعوبات للطلاب[٣١٦].

اقتراحات عملية

ينهي محسن الأمين تأمله بالتأكيد على ضرورة استبدال كتب التدريس هذه بغيرها مما يكون ذا فائدة في التعليم. كما أنه، إضافة إلى ذلك، يوصي بإنشاء لجنة من خيرة العلماء – فيهم علماء يتقنون العربية – تكون مسؤولة عن اختيار ثلاثة كتب لكل علم، واحد موجز وآخر وسيط وثالث مطوّل، تقوم عليها الدراسة في مدارس النجف وفي غيرها من المدارس. ولا تُمنع المؤلفات الأخرى بل تكون للمطالعة الشخصية لكل طالب. هذا فيما يختص بكتب الدراسة[٣١٧].

أما الفوضى، فهي أحد العوامل المسيئة للدراسة. وذلك أن الطلاب غير ملزمين بشيء؛ بل إنهم يختارون بأنفسهم الدروس والكتب والشيوخ من دون الالتزام ببرنامج[٣١٨] مُعَدّ، ويتبعون في ذلك العرف وهو غير الزامي[٣١٩]. فعلى العلماء إذن أن يقيموا دستوراً يرتب نظام التعليم ويثبّته بحيث يتبعه جميع الطلاب[٣٢٠] ولا بد من إقامة امتحان دخول، إتماماً لتنظيم الدروس، وذلك من أجل توجيه الطلاب إلى الدرس الذي يناسبهم، وامتحانات فصلية ونهائية لكي يجري تقويمهم فيتم ترفيعهم أو يعيدون سنتهم. وذلك، كما يؤكد محسن الأمين، طبقاً لمنهج «الإمام المصلح» في مدرسة قم. والعالم الذي يقصده هنا هو عبد الكريم الحائري اليزدي (١٨٥٩-١٩٣٧)، وقد أقام منذ سنة ١٩٢٢ في المدينة الإيرانية المقدسة، وأسس فيها مدرسة دينية ذائعة الصيت. مما يعني أن المثال المحتذى عند محسن الأمين لم يكن الأزهر بل قم. ويُنهي عرضه متأسفاً على ما تلقاه دروس

٣١٥. يُراد «بالمتقدمين» أوائل علماء الشيعة وصولاً إلى المحقق الحلي (ت ١٢٧٧)، و«بالمتأخرين» من جاء من العلماء ابتداء بالعلامة الحلي (ت ١٣٢٥).

٣١٦. **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٦-٣٨.

٣١٧. المرجع السابق، ص٣٨.

٣١٨. يستعمل محسن الأمين في هذا السياق مفردة معربة من الفرنسية وهي «بروغرام» مع العلم أنه لا يلجأ عادة إلى مثل هذه المفردات المعربة (بل لعل هذه هي المفردة الوحيدة من هذا النمط، التي وجدتها في ما كتبه). وتفسير ذلك أنه يستعمل هذه المفردة في معناها الفني الأدق من حيث هي منهاج للدروس مشابه لما يطبّق في المدارس الأجنبية.

٣١٩. نذكر هنا، أنه على الرغم من غياب منهج محدد، فإن العرف كان يحدد مجموع الكتب التي كان على الطالب أن يدرسها والترتيب الذي كان عليه أن يتدرج فيه لتأمين صحة الدراسة.

٣٢٠. **معادن الجواهر**، المجلد الأول ص٣٨-٣٩.

الأخلاق من إهمال في تطبيقها على التربية، ولا بد للمدرسين والتلامذة من أن يتبعوا مبادئها وإلا فما فائدة الدروس الدينية؟ ولذلك فإن تعليمها يجب أن يكون إلزامياً[٣٢١].

وليس في الإمكان قياس الأثر الذي خلفته اقتراحات محسن الأمين هذه في الأوساط الدينية، فلم يكن لها صدى في الصحف والمجلات، على ما يبدو، ولم يُشر الكتاب إلى ما يمكن أن تثيره لدى رجال الدين من ردود. والحق أنه لو نُشر هذا النص في مجلة لكان له صدى أكبر مما كان صداه وهو غارق بين كمية من الأخبار والأفكار يحتويها **معادن الجواهر**. أضف إلى ذلك أن إحدى المقالات التي كانت قد نشرت سنة ١٩٢٨ في **العرفان**، أي قبل سنة على صدور هذا الكتاب، قد أثارت ضجة كبيرة، لما احتوته من نقد لاذع وأسلوب شديد ولهجة مستفزّة، لاسيما أن كاتبها لم يكن مجتهداً بل طالباً مقيماً في النجف.

VI- ٢ نداء محسن شرارة

كان محسن شرارة على شعور بأنه يحمل على عاتقه حملاً ثقيلاً هو إرثه الإصلاحي عن جده موسى، وأنه يعود إليه أن يرعى هذا التقليد وأن يطوّره في أسرته. هذا ما وصف به محمد جواد مغنية العالِمَ الفَتي[٣٢٢]، الذي أثار ضجّة بتصريحه بما كان يهمس به الآخرون ولا يجرؤون على قوله؛ ألا وهو ضرورة إصلاح التعليم الديني[٣٢٣]. وكان محسن شرارة يوم أطلق نداءه، في السابعة والعشرين من عمره، وكان مقيماً في النجف وقد اشتهر بصفاته الفكرية والإنسانية وسط مجموعة من العلماء الشباب من ذوي الأفكار الطليعية. إلا أنه أثار عداوة الكثيرين إذ انكب على دراسة الرياضيات واللغة الإنكليزية على أيدي أساتذة لبنانيين وسوريين؛ فكان بعض الطلاب العامليين والنجفيين يتناولونه بالسب لذلك. أما هو، فقد كان يرى أن تعلم اللغات الأجنبية واجب، على الأقل للتمكن من معرفة ما يقوله الأجانب عن العرب[٣٢٤]. وقد أتم، بهذا الصدد، ترجمة مشروحة

٣٢١. المرجع السابق ص ٣٩. ويقترح محسن الأمين لذلك دراسة أحد الكتب على سبيل المثال: **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، للشهيد الثاني.

٣٢٢. **العرفان**، المجلد ٣٣، العدد الأول، ص٨٢.

٣٢٣. ولذلك فإن معاصره علي الخاقاني، وكان يدرس وإياه في الفترة نفسها وكان على صلة به، قد خصص له ترجمة يمتدح فيها جرأته ويقول إن محسن شراره قد حاول إصلاح الدروس الدينية إذ لم تكن منظمة وكان ذلك ظاهراً حتى أن الغبي كان في إمكانه ملاحظته، إلا أن عوامل كثيرة كانت تقف حجر عثرة في وجه الإصلاح. أنظر: **شعراء الغري أو النجفيات**، المجلد ٧ ص٢٨٠.

٣٢٤. أنظر، **شعراء الغري**، المجلد ٧، ص٢٨١-٢٨٢ **والأعيان** المجلد ٩ ص٤٨. لم يكن محسن شرارة الوحيد الذي اتبع هذه الدروس بل كان معه ابن عمه محمد وموسى الزين شرارة وعلي الخاقاني وقد منعه أبوه من متابعة الدروس. أنظر شهادته في **شعراء الغري** المجلد ١١ ص١١٢.

لقسم من كتاب «دونالدسون» (Donaldson) **The Shiite Religion**، نشرت في **العرفان**[٣٢٥]. ولم يكن محسن شرارة يعتقد بضرورة أن يُدخَل تعليم اللغات الأجنبية في منهج الدروس الدينية فحسب[٣٢٦]، بل كانت تراوده أفكار كثيرة أخرى حول هذا الموضوع. وقد فصّلها في سلسلة من ثلاث مقالات نُشرت في العرفان في صيف سنة ١٩٢٨ تحت عنوان: «بين الفوضى والتعليم الصحيح»[٣٢٧].

وتحتوي المقالة الأولى على مدخل يشرح فيه منهجه في البحث ويذكر مراجعه وما كان له أثر عليه. فيبدأ بعرض التصميم الذي ينوي اتباعه مشيراً إلى العناوين الفرعية لفقرات بحثه على نحو عقلاني ومنظم ومبني. ويبدأ بمقدمة حول تاريخ التعليم فيعيد أصله إلى أفلاطون وأرسطو: مما يعني أن التعليم قد نشأ من الحوار، وعلى هذا النحو علّم أرسطو الإسكندرَ الكبير، ثم جاء العرب فاتّبعوه[٣٢٨].

ويصل بعد ذلك إلى لب الموضوع أي إلى المدارس الدينية في الأزهر وفي النجف؛ وهما صرحان خالدان يشهدان على الحركة العلمية في الإسلام، ولاسيما أنهما شجعا التيار الفكري الذي يدعو إلى الفلسفة الإسلامية. إلا أنهما، على ما يصيب كلّ الأعمال العظيمة، عرفا مرحلة ازدهار ثم مرحلة انحطاط؛ وهذا الانحطاط ناتج عمّا يأتي: استأثر البعض بالأموال وعاشوا في فراغ وكسل فوجد البعض الآخر، ومنهم العلماء، أنفسهم، على العكس من هؤلاء، وقد أصبحوا في عَوَز. واعتباراً من ذلك، يركز محسن شرارة كلامه على الأزهر، إذ يفترق تاريخ المدرستين. فقد أرسل الله للأزهر رجلاً اسمه محمد عبده شخّص الأدواء التي كانت تصيب الأمة، وكانت المسؤولية تقع في ذلك على «النفوس الضعيفة المختبئة تحت العمائم». ويستشهد المؤلف ببيت محمد عبده الشهير:

«ولكنّ ديناً قد أردت صلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمائمُ».

ولم يَسْتَثْنِ العلماء الشيعة قصده؛ فقد كان هذا النقد الجارح موجهاً إليهم، فقام البعض منهم

٣٢٥. **العرفان**، مجلد ٣١، العدد ٨، ص ٣٥٤ - ٣٥٩ والعدد ٩ و١٠ ص٤٦٩-٤٧٤ (١٩٤٥).

٣٢٦. نذكر هنا أن التحفظ على إدخال اللغات الأجنبية في الدراسة وإن كان كبيراً جداً في النجف، فإنه كان كذلك في القاهرة، مع أن بعض الأزهريين كانوا بصفة شخصية يدرسونها. وقد ابتدئ بوضعها في مناهج التعليم في الأزهر منذ سنة ١٩٠١؛ إلا أن ذلك لم يطبق، ففي سنة ١٩٣٦ أمر الملك فاروق بتعليم الفارسية والعبرية والإنكليزية ... ثم أعلن شيخ الأزهر محمود شلتوت بدوره سنة ١٩٥٨ أن تعليم الإنكليزية سوف يبدأ به. أنظر Pierre-Jean Luizard, «Al-Azhar, Institution sunnite réformée», p. 532. وفي السنة نفسها كانت الإنكليزية مدرجة في مناهج كلية الفقه، المؤسسة التي وقع عليها الإصلاح وافتتحت في النجف. أنظر علي البلاذري، **الحوزة العلمية في النجف، معالمها وحركتها الاصلاحية، ١٩٢٠-١٩٨٠**، بيروت ١٩٩٣ ص٣٧٣.

٣٢٧. **العرفان**، المجلد ١٦، العدد الأول، ص٩٥-١٠٠ وص٢٠١-٢٠٧ و٣٣١-٣٣٧.

٣٢٨. **العرفان**، المجلد ١٦، العدد الأول، ص٩٥-٩٧.

غاضبين بردة فعل نتيجة لذلك وحملوا على **العرفان**[٣٢٩].

وينهي محسن شراره مقالته بعرض للوضع في الأزهر، باعتباره جامعة دخل عليها الإصلاح. وهو، بحسب قوله، مدرسة كبرى تسير على خير ما يرام، وذلك بفضل منهج محدد للدراسة، وتوقيت معلوم ورقابة لعمل الطلاب والأساتذة على حد سواء[٣٣٠].

هذا فيما يختص بالأزهر وباتخاذه مثالاً.

أما المقالة الثانية فمخصصة للمدارس الدينية في النجف[٣٣١]. ويبدأ محسن شرارة بوصف مبانيها وطلابها وأساتذتها، قبل أن يصل إلى مدينة النجف فيظهرها بمظهر غير جذّاب؛ فبعد أن يسرد بالتفصيل سوء الظروف الجغرافية والمناخية والصحية والاقتصادية للمدينة، يبين أنها غير مؤهّلة لاستضافة هذا العدد الكبير من الطلاب الأغراب ولاسيما أنهم يأتون للإقامة فيها سنوات طويلة[٣٣٢]. وكان هذا النقد وحده كفيلاً بأن يصب النجفيون جام غضبهم عليه، كما يقول «ويرنر إيند»[٣٣٣]، ولاسيما أن قوام عيشهم يرتكز في جزء منه على حركة المدارس الدينية. والأكثر من ذلك أن أقوال محسن شرارة قد تُحْمَل على محمل أوسع: فالنجف، في الظروف التي يصفها بها، لم تكن مؤهلة لاستقبال الزوّار استقبالاً مقبولاً وكانوا يفدون إليها طوال أيام السنة ويشكلون محركها الاقتصادي. وهذا ما يفسّر غضب سكانها بعد اطلاعهم على المقالة.

ثم يقدّم محسن شرارة مرافعة حول الحياة الدينية والثقافية والأدبية في النجف، فيرى أن من يحتضنون الحركة الثقافية وروح الإصلاح فيها ليسوا سوى حفنة من المفكرين الكبار ورجال الدين والأدباء والشعراء، لا يشكلون إلا الأقلية. والملاحظ أنهم في الغالب إما أن يكونوا من أساتذته (مثل حسين النائيني وأبو الحسن الأصفهاني ومحمد حسين آل كاشف الغطاء) أو من المقربين إليه (مثل علي الشرقي ومحمد رضا الشبيبي). أما الباقون فيبقون صامتين خوفاً من أن يفقدوا زعامتهم أي سلطتهم. وقد أثبتوا أنهم غير قادرين على إدخال العلوم الحديثة في تدريسهم الديني بقدر ما كان طلابهم عاجزين عن إتقان العلوم النقلية. ويرى محسن شرارة أن ما يتعرض له قراء الصحف، مثلاً من ضغوط، وذلك بأن يتهموا بالعصرية أو حتى بالكفر، سوف يضطرهم إلى الفرار. ويدعو دعاة الإصلاح إلى إظهار الشجاعة في الرد، ولاسيما أنه على علم بطباع النجفيين في

---

٣٢٩. هذا ما ينقله علي الزين إلا أنه لا يستعيد في مقالته إلا بيت محمد عبده من دون أي تحديد آخر. أنظر **العرفان**، المجلد ٢٨، ص٧٣. وتكفي الإشارة إلى هذا البيت حتى يعلم القارئ مدى الوقع السيئ الذي أحدثته مقالة محسن شرارة.

٣٣٠. **العرفان**، المجلد ١٦ العدد الأول ص٩٨-١٠٠. وقد استقى محسن شرارة وثائقه من مقالة كتبت في **المقتطف** المجلد ٣٠، العدد ٩ (١٣٢٣ - ١٩٠٥) أي قبل ما يقارب العشرين سنة بعنوان «إصلاح الأزهر».

٣٣١. حلل هذه المقالة «ويرنر إيند» في Werner Ende, «From Revolt to Resignation», p. 64-68

٣٣٢. **العرفان**، المجلد ١٦، ص٢٠١-٢٠٢. ويذكر محسن شرارة دعماً لرأيه، حسن الشيرازي أحد كبار دعاة الإصلاح من رجال الدين، وقد نقل مدرسته إلى مكان أكثر مناسبة للدراسة في سامراء.

٣٣٣. Werner Ende, p. 65-66

الحقد على من ينتقدهم، ومثاله في ذلك علي الشرقي[٣٣٤]، وإلا فإن الأمة سوف تُدَمَّر باسم الدين[٣٣٥].

ثم يتطرق محسن شرارة إلى طرق تسيير المدارس الدينية، فيشكو من سوء إدارتها وفقدان التنظيم فيها؛ فإدارة أموالها في حالة يرثى لها، وأموال الخمس والزكاة مهدورة، ولا بد من إقامة مؤسسة تُكَلّف بإدارة الأموال وإرسال المبشرين، بعد إعدادهم، للتبشير في العالم أجمع: ويطلق محسن شرارة نداءً جديداً يطلب فيه من أحد دعاة الإصلاح الجريئين أن يهتم بهذا الأمر[٣٣٦]. ثم ينتقل إلى مسألة العلوم التي على الطالب أن يتقنها، وهي في رأيه على نوعين: العلوم الإسلامية وهي إلزامية للوصول إلى الإجتهاد[٣٣٧]، والعلوم المساعدة، وكان السلف من العلماء يدرسونها، وهي: الفلك والحساب والطب والجغرافيا والهندسة والتاريخ الإسلامي، ويضاف إليها اليوم الفلسفة وعلم الكلام. وفي رأي محسن شرارة أن هذا القرن يجبرنا، بالإضافة إلى ذلك، على دراسة بعض العلوم الأخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الدين المقارن واللغات الأجنبية.

وبدلاً من ذلك فإنه يُكتفى اليوم في النجف بتدريس النحو والصرف والمنطق والبلاغة وأصول الفقه. أما العلماء القدامى، كما يؤكّد المؤلف، من أمثال بهاء الدين العاملي والعلامة الحلّي ومهدي بحر العلوم والعالمين الشهيدين العامليين، فكانوا يتقنون علوماً أصبحت اليوم مجهولة. وهكذا فإن محسن شرارة يسخر من الفقهاء العاجزين عن تعليم بعض مسائل الفقه لأن لها صلة بعلم الفلك كتحديد وجهة القبلة مثلاً، أو بالحساب كمسائل الإرث[٣٣٨]. وعلى وجه العموم فإن العلماء باتوا يجهلون العلوم التي تفوّق فيها المسلمون في الماضي. وبسبب اتصال هذه العلوم بالحداثة، فإن العلماء الذين ما يزالون يتقنونها قد توقفوا عن تعليمها خوفاً من تحريم أعمالهم[٣٣٩].

ويعالج القسم الثالث من مقالته، الموضوعَ التربوي وطرق التدريس. ويستشهد محسن شرارة في المسائل التربوية بأفكار «غوستاف لوبون» التي لخصها طه حسين. أما في النجف فإنه لا يؤخذ بهذه الأفكار الجديدة ولا تزال الطرق القديمة العقيمة مطبقة. ويتابع محسن شرارة فيقول إن الشيعة لا يمتلكون من الرسائل التربوية غير رسالة الشهيد الثاني، **آداب المفيد والمستفيد**: ولا بد من إدخال

---

٣٣٤. علي الشرقي، شاعر وسياسي، نشر مقالة في العدد ٤٠ من مجلة **النجف** بعنوان «الحركة الفكرية» يندد فيه بالتخلف، وقامت حولها ضجة كبيرة في النجف. ومع أن محسن شرارة لا يشاطره جميع آرائه، إلا أنه أظهر إعجابه بشجاعته. أنظر **العرفان**، المجلد ١٦، ص٢٠٥.

٣٣٥. **العرفان**، المجلد ١٦ ص٢٠٣-٢٠٥.

٣٣٦. المرجع السابق ص٢٠٥-٢٠٦.

٣٣٧. وهي: العربية والنحو والصرف والبلاغة وتفسير القرآن والحديث والرجال وأصول الفقه.

٣٣٨. يروي موسى عز الدين في مذكراته التي صدرت في أواخر العقد السادس، أن شيخه في علم الفلك كان جاهلاً به، وقد أثّر ذلك في دراسته للفقه، فما كان منه إلا أن قام بدراسته خفية لأن ذلك لم يكن مما يُجهَر بدراسته. أنظر **التذكرة**، ص٣٤.

٣٣٩. **العرفان**، المجلد ١٦، ص٢٠٦-٢٠٧.

غيرها في المنهاج. وعلى وجه أعم فإن علم الأخلاق قد أُهمل في الأوساط الدينية[٣٤٠].

أما فيما يتعلق بكتب الدراسة، وقد راجعها المؤلف، فإنها قديمة، يُعطى فيها اهتمام زائد للتفاسير والشروح ممّا يشكل مضيعة للوقت. على أن الدراسة في النجف كانت جيدة بفضل ما كان فيها من مجتهدين كبار إلى فترة قريبة، ثم اجتاح مدينة العلم أناس صبوا اهتمامهم على الشكل أكثر من المضمون ولم يكونوا على المستوى الجديّ المطلوب. ثم يوجه محسن شرارة سلسلة من الانتقادات الفنية المحكمة[٣٤١].

أما فيما يختص بالطلاب، فإن البعض منهم، ممّن يدرِّسون في السطوح، ليس له المستوى المطلوب بل قد يكون عاجزاً عن فهم العبارات التي كان العلماء القدامى يستعملونها، والبعض الآخر، ولاسيما من العرب، يفضلون حضور الدروس لدى شيخ فارسي، حتى ينتهوا منها بسرعة، ولا سيما في الفقه، مع العلم أنه درس يقتضي إتقان العربية[٣٤٢].

أما فيما يختص بموضوع علميْ الفقه وأصول الفقه، فيرى محسن شرارة أن الشيوخ يضيعون وقت الطلاب حول مسائل لا طائل تحتها. أضف إلى ذلك أن بعض الكتب المتبعة لا تناسب مستواهم. ومثال ذلك كتاب **الكفاية في الأصول** لمؤلفه محمد كاظم الخراساني، وكان قد ألّفه بهدف إصلاح تدريس الأصول، لأن كتب الأصول كانت تنزلق إلى التفاصيل والزيادات. إلا أن كتابه، في رأي محسن شرارة، أكثر ضرراً من سابقيه لأنه، بعكسها، يكثر فيه التلميح فلا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى غيره من الكتب... وهذا المثل في رأي المؤلف، يوضّح الحاجة إلى مصلح يعيد النظر في هذه الكتب فيسقط الزائد منها ويضيف الناقص[٣٤٣].

ومن المسائل المهمّة التي يتطرق إليها، مسألة اللغة العربية وهي لغة العلوم الإسلامية، وقد حلّت محلها الفارسية نظراً لسهولتها على الأتراك من آسيا الوسطى، والأفغان والهنود. ويحضر العرب أنفسهم دروس الفرس الذين يخلطون اللغتين لكي يفهمهم الجميع[٣٤٤].

وأما مدّة الدراسة فليست محددة بزمن. ونظراً لغياب التنظيم وطول العطل، وهي إن احتسبت بكاملها تشكل نصف السنة، فإن الطلاب ينتابهم الملل. وبالنتيجة فإن الإجازة، في رأي محسن شرارة، يجب أن لا تُعطى للجميع في نهاية الدراسة، بل لا بد أن تكون مرتبطة بالامتحان. ولعلّ الأجدر بالطلاب أن لا يطلبوا الإجازة من شيوخهم فهي سلاح خفي يؤخذ به الأغبياء[٣٤٥]. ولم

---

٣٤٠. **العرفان**، المجلد ١٦، ص٣٣١-٣٣٣.
٣٤١. المرجع السابق، ص٣٣٣-٣٣٤.
٣٤٢. المرجع السابق، ص٣٣٤.
٣٤٣. المرجع السابق، ص٣٣٤-٣٣٥.
٣٤٤. المرجع السابق، ص٣٣٥-٣٣٦.
٣٤٥. المرجع السابق، ص٣٣٦.

يطلب محسن شرارة من شيوخه إجازاتهم له، كما هي العادة، يوم ترك النجف. وبمقتضى ما يقول جعفر الخليلي، فقد كان العالم الوحيد الذي أتته إجازات صادرة من ثلاثة شيوخ أجلاّء، مع أنه لم يطلبها منهم[٣٤٦].

ويخفف محسن شرارة نبرته، بعد هذا النقد اللاذع المطوّل، فيتطرق إلى الاجتهاد، ثم ينهي هذا العرض الطويل ببارقة أمل. فيرى إلى التجارب التي قامت في هذا المضمار خارج النجف وإلى المشاريع التي تُحضَّر؛ وهي أمثلة يمكن احتذاؤها. ويعطي محسن شرارة مثلين على مدرستين جديدتين: مدرسة قم التي أسسها عبد الكريم اليزدي وفشل في امتحانها مائتا طالب، ومدرسة الواعظين التي أُسِّسَت سنة ١٩١٩ في «لكناو» في الهند، وتخرج العلماء والمبشرين[٣٤٧]. ويعلن محسن شرارة عن قيام مشروع في النجف لإنشاء جامعة تُدار بحسب القوانين الحديثة؛ ولا بد أنه يشير بذلك إلى **منتدى النشر**، الذي سيمر ذكره لاحقاً. أماجبل عامل فإنه لم يقصّر في ذلك، لأن جماعة من العلماء قد اجتمعوا في جمعية لتأسيس كلية تجمع بين العلوم النقلية والعلوم العقلية في مناهجها... وينهي المؤلف كلامه داعياً لهم بالتوفيق[٣٤٨]. ويمكننا أن نرى مدى خيبة الأمل التي أصابت محسن شرارة وأصحابه من **الشبيبة العاملية النجفية**، حينما تبين لهم أن مشروع الكلية هذا لن يتحقق[٣٤٩].

بعض الخطى نحو الإصلاح

إن انتقاد رجال الدين في النجف، وهي المدينة المقدسة وبؤرة العلم في العالم الشيعي، وتوبيخ كبار المشايخ فيها، وإعادة النظر في المعارف التي تُدرَّس فيها استناداً إلى أحكام دقيقة حول مناهج التدريس ومحتواها، واختتام ذلك بدعوة إلى إعادة صياغة النظام وإلى الدعاء لله بارسال محمد عبده شيعي، كل ذلك كان يعدّ تخطياً للحدود المقبولة. وكان ذلك بالنسبة إلى التقليديين يُعَدّ هجوماً على قداسة النجف وعلمائها. أضف إلى ذلك أن في هذه المقالة ما قد يثبط من همم الراغبين في زيارة

---

٣٤٦. أرسل أبو الحسن الأصفهاني إلى محسن شرارة إجازة إلى بيته بعد أن علم بعودته؛ أما النائني فأرسلها له وهو يركب السيارة، وأما محمد حسين آل كاشف الغطاء فأرسل له إجازة إلى لبنان. أنظر: **هكذا عرفتهم**، الجزء الأو،ل ص١٢٦.
٣٤٧. يؤكد محسن شرارة أن على الطلاب أن يعرفوا الإنكليزية والهندية والأردية، وأن الدراسة مدفوع أجرها، ولا يدخلها إلا طلاب قد أتموا أسس العلوم الإسلامية، وفيها دروس في التفسير وعلم الكلام وتاريخ الأديان المقارن وعلم الأخلاق. وبعد أن ينجحوا في الامتحان النهائي، يُدفع لهم أجر حتى ينشروا الدين. وتصدر عن المدرسة مجلة مزدوجة اللغة (إنكليزية - عربية) وهي **مجلة الواعظين**. يستقي المؤلف معلوماته من رجل درس في هذه المدرسة وهو علي النقي النقوي وكان في ذلك الحين عالماً شاباً أصله من «لكناو» وقد أطال الإقامة في النجف. وسوف يمر ذكره في الفصل الآتي. للاستزادة عن هذه المدرسة أنظر: **RMM**/LXI/179-181 (1925).
٣٤٨. **العرفان**، المجلد ١٦، ص٣٣٧.
٣٤٩. أنظر قصة فشل جمعية العلماء آنفاً في هذا الفصل (أسباب الخلاف).

النجف، فيجف المعين الأول لتجارها الذين كانوا يموّلون حلقاتها الدينية. لقد أقامت مقالة محسن شرارة الدنيا وأقعدتها وقسمت الأوساط الدينية قسمين: قسم يرى فيه القبح، بل يهدر دمه، وقسم يرى فيه نموذجاً للشجاعة في الرأي ومثالاً يحتذى.

وقد أدى غضب بعض العلماء إلى تكفير محسن شرارة وإهدار دمه. وقد حاول البعض قتله واضطر إلى الاختباء فترة[٣٥٠]. على أن الضجة التي قامت حوله زادت من شهرته في حلقات دعاة الإصلاح حيث أصبح اسمه مقترناً بالشجاعة، فاستقطب عدداً كبيراً من رجال الدين من الفتيان والشباب كانوا يشاركونه الرأي. فبعد بضعة أشهر على صدور مقالاته، نشرت العرفان صفحات وجهها حسين مروة إلى العلماء العامليين بمناسبة اجتماع جمعيتهم السادس، دعماً لجهودهم. وقد اعتبر، في معرض كلامه على تراجع الأخلاق وانتصار الفردية وغيرهما من الأمراض المسببة لتراجع الدين في المجتمع، أن العلاج يكون في قيام رجل صالح ذي ثقافة تناسب ثقافة عصره. وإذ يتخذ حسين مروّة إصلاحات الأزهر نموذجاً فإنه يقارنه بالنجف حيث تسود الفوضى كما قال محسن شرارة في مقالته الأخيرة التي كانت موضع انتقاد حاد[٣٥١].

في ما خلا هذا الذكر الصريح للمقالة، فإن النقاش لم يبدأ إلا في أوائل العقد الرابع من القرن العشرين، إذ أصبحت إرادة الإصلاح ثابتة. فظهرت مقالات في مجلة **الهاتف** بتوقيع رئيس تحريرها جعفر الخليلي وحسين مروة ومحمد شرارة ومحمد حسن الصوري وغيرهم[٣٥٢] من أعضاء **الشبيبة العاملية النجفية**. وقد نشر محمد حسن الصوري مقالة في العرفان أيضاً، يعرض فيها للصعوبات المادية التي تواجه الطلاب، ويستعيد بعض ما ورد من انتقاد لدى محسن شرارة، ومنه الفوضى في الدروس وغياب الامتحانات وطول العطل[٣٥٣]. ودعا علي الزين بدوره، بعد ثلاث سنوات، إلى الإصلاح في النجف الذي يجب أن يقوم في رأيه على إنهاء الفوضى في الدروس، أكان ذلك فيما يتعلق بالمدرسة والكتب أو بالمشايخ والطلاب أو بالاجتهاد والتقليد. ولذلك فإنه كان من الضروري تنظيم المدارس تنظيماً منهجياً، وصياغة المناهج والكتب صياغة جديدة، والتعاون مع الأزهر بهدف التنسيق بين المؤسستين[٣٥٤].

لقد كان محسن شرارة في طليعة حركة انتشرت وبدأت تعطي ثمارها: فلم يعد يُكتفى بعده بطلب

---

٣٥٠. محمد جواد مغنية، **تجارب محمد جواد مغنية بقلمه وأقلام الآخرين**، دار الجواد، بيروت ١٩٨٠ ص ٤٢. يقول المؤلف إن الغضب الكبير الذي أصاب بعض العلماء، كان بسبب خطأ في فهم إحدى العبارات الواردة في أول المقالة: فبدلاً من أن يقرأوا: «أكاديمية علمية» (وهي مأخوذة من اليونانية وكانوا يجهلونها) قرأوا: «أكاد أحلف يميناً». أنظر أيضاً: Werner Ende, «From Revolt to Resignation», p. 68

٣٥١. **العرفان**، المجلد ١٦، العدد ٤، ص٤١٠-٤١٣ (تشرين الثاني ١٩٢٨).

٣٥٢. Yitzhak Nakash, **The Shi‘is of Iraq**, p. 262

٣٥٣. «حياة الطالب في النجف»، **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد ٣، ص٢٣٥-٢٣٧ (حزيران ١٩٣٤).

٣٥٤. «الاجتهاد لا يزكو مع الفوضى»، **الرسالة** (القاهرة) ٢٥/ ١٠/ ١٩٣٧ ص١٧٣٤.

الإصلاح بل بدأت محاولة تطبيقه[٣٥٥]. إلا أن القضية كانت صعبة وطويلة ومليئة بالمخاطر، مما لا يمكن سرده هنا على النحو الأكمل[٣٥٦]. وقد وصل إصلاح التعليم الديني إلى ذروته سنة ١٩٥٨، بإنشاء كلية الفقه[٣٥٧]، فكانت خلاصة النشاطات التي قامت بها **جمعية منتدى النشر** التي أسسها محمد رضا المظفّر (تـ ١٩٦٣) سنة ١٩٣٥. وفي سنة ١٩٣٩ افتتحت الجمعية مدرسة، فجعلت منها موقع اختيار بين المدارس الدينية التقليدية وبين مدارس الدولة، وذلك بمزج نظاميهما في التدريس. وقد حاز مؤسسوها، وكانوا من الأدباء ورجال الدين العرب من العراق - يساندهم بعض العامليين - على دعم من المجتهدين، أبي الحسن الأصفهاني ومحمد حسين كاشف الغطاء[٣٥٨]. أضف إلى ذلك أن **منتدى النشر** أصدر كتباً تعليمية وتكفل بنشر مؤلفات قديمة، وهدفه في ذلك إحياء التراث وجعله في متناول الجميع[٣٥٩].

وفي نهاية العقد الرابع من القرن العشرين اتخذ محمد حسين آل كاشف الغطاء، وكان من دعاة الإصلاح المتحمسين، تدابير ملموسة فأعاد فتح مدرسة جدّه جعفر وآزره في ذلك محمد حسن الأصفهاني، وقد وصف علي الزين سير العمل فيها سنة ١٩٣٩. وبحسب قوله فإن محمد حسين آل كاشف الغطاء قد أسس التعليم على أساس منهجي واختار المدرسين، وشكل لجنة للامتحان ووضع سلماً للرواتب بحسب مستويات الأفراد والوظائف التي يقومون بها، وافتتح مكتبة كبيرة فيها قاعة للمطالعة وعليها موظف يديرها. وفي رأيه أن ذلك كان قليلاً لسدّ حاجات النجف، إلا أن هذه التجربة شكلت خطوة نحو الإصلاح[٣٦٠]. وكان ذلك خلاصة مقالة طويلة قدَّم فيها لائحة بعيوب نظام التعليم في النجف[٣٦١] وبالإصلاحات التي ينبغي أن تتم فيه حتى لا تذهب الكفاءات هدراً.

---

٣٥٥. يحصي اسحاق نقّاش مائتين من رجال الدين المؤيدين للإصلاح إلا أنهم لم يكونوا بالقوة الكافية للتغيير. أنظر **The Shi‘is of Iraq**, p. 263

٣٥٦. حول تاريخ الإصلاح في النجف أنظر كتاب علي البهادلي، **الحوزة العلمية في النجف**، وكتاب محمد مهدي الآصفي، **مدرسة النجف وتطوّر الحركة الإسلامية فيها**، منشور في النجف سنة ١٩٦٤ (يستشهد به اسحاق النقاش في الفصل التاسع من **The Shi‘is of Irak** إلا أن الموضوع يستحق زيادة في التوسيع.

٣٥٧. ونذكر هنا أيضاً أن بعض رجال الدين العامليين الذين أقاموا في النجف قد قاموا لاحقاً بدور كبير، ومنهم محمد مهدي شمس الدين.

٣٥٨. Yitzhak Nakash, **The Shi‘is of Irak**, p. 263-265؛ وعلي البهادلي، **الحوزة العلمية**، ص٣١١-٣٢٤.

٣٥٩. كان محمد رضا المظفر، وقد ذكر سابقاً لعقيدته الإصلاحية، قد ألّف كتابين في المنطق وفي أصول الفقه أقرب تناولاً للطلاب: **المنطق وأصول الفقه**.

٣٦٠. «بوادر الإصلاح في جامعة النجف أو نهضة كاشف الغطاء». **العرفان**، المجلد ٢٩ العدد الثاني، ص ١٨٥. وحول مدرسة محمد حسين آل كاشف الغطاء أنظر: علي البهادلي، **الحوزة العلمية**، ص ٣٢٤-٣٢٨.

٣٦١. نوجز اعتراضات علي الزين بما يأتي: نقص الأبنية لسكن الطلاب وغياب البرامج والامتحانات وعدم فرض الكتب المقررة وعدم المراقبة من قبل المدرسين الذين لا يقبضون أجراً وهم في معظمهم من غير ذوي الكفاءة، وعدم صلاحية الكتب.

وقد شكل برنامجه إعادة تنظيم شاملة للدروس الدينية وللحياة الثقافية.

وفي رأيه، يجب أن يُقام برنامج للدروس وأن توضع الكتب المناسبة له، وأن تقسم الدراسة إلى ثلاث حلقات وتتدرج عليها، وأن يُعيّن المدرسون في كل مادة على حدة، وأن تسمّى لهم كتب معينة في تدريسها، وأن تعاد صياغة كتب التعليم لجعلها أقرب تناولاً؛ وأن يتم اختيار الطلاب، وأن تُدخل في المنهاج علوم جديدة (الاجتماع والأخلاق والحساب والهندسة والتاريخ وتاريخ الأديان و«تاريخ الإسلام وتاريخ أدب اللغة العربية على نحو يتفق مع الطرق الحديثة في بحث التاريخ والأدب»[٣٦٢]، وأن يُنظّم في الختام، تبادل الزيارات مع الأزهر وأن تنسق المناهج والبرامج بين المدرستين. من جهة أخرى، يوصي بتأسيس مجلة يجمع القيمون عليها بين الثقافة الدينية والثقافة العامة. كذلك يقترح إقامة ندوة أسبوعية موضوعها العلم أو الأدب يُدعى إليها كبار رجال الفكر للمحاضرة في الطلاب، فتكون دربة لهم على المناظرة والجدل في اللغة العربية الأجمل.

وكان على المدارس أن تعلن عن حساباتها، من وجهة النظر الإدارية المالية، وأن تنحو نحو الشفافية. ولذلك فإنه كان من الضروري أن تُقام إدارة للأوقاف في العراق وفي باقي المناطق الشيعية. وبذلك يفضي إصلاح المدارس عند علي الزين إلى إعادة النشاط إلى الحياة الثقافية في النجف وإلى تصفية الوضع المالي في المؤسسات الدينية على حد سواء.

وبعد عشر سنوات مضت على كتاب محسن الأمين ومقالات محسن شرارة، قام علي الزين بتقديم مشروع متكامل لإصلاح النجف. ولمّا لم يكن كلامه مقبولاً من الجميع، فإنه وقع بلا ضجيج، مع العلم أن ذلك قد حدث سنة ١٩٣٩ ... وأنه لم يطبق. أضف إلى ذلك أن تجربتي الإصلاح المذكورتين آنفاً، كانتا من صنع أفراد وأنهما بقيتا في إطار ضيق. مما يحملنا على القول إنّ الشيعة بقوا متأخرين عن السنة في أمور إصلاح مؤسساتهم الدينية. إلا أنه من البساطة أن نستنتج أنهم أكثر «تخلفاً» منهم، حتى ولو أخذنا بحجة الظروف الاجتماعية السياسية غير الملائمة. ومع أن النجف كان جوّها وبيئاً وكانت محاطة بالبدو، ومع أن جبل عامل كان منطقة زراعية بعيدة، متأخرة عن جيرانها اقتصادياً، إلا أنه كان فيهما أدباء ملتزمون بالسياسة، وصحافة منفتحة على العالم، وكانت دورة الأفكار فيهما مزدهرة؛ مستوحاة من أوروبا ومراجعة من الشرق. فإن ارتفعت فيهما أصوات دعاة الإصلاح، ولم تنجح في إيقاظهما من السبات، فذلك لأن الشيعة كانوا يرون فائدة في ترك العقلانية في تسيير أمور أوساطهم الدينية وفي تنظيم تعليمهم الديني.

إن إصلاح المدارس الدينية في النجف، كان يمكن أن يكون في اتجاه معاكس لآمال الشيعة،

---

٣٦٢. كان علي الزين مصراً على إدخال النقد التاريخي والنقد الأدبي في منهاج الدروس الدينية منبهاً إلى الحاجة في ذلك للإستعانة بالطرق الحديثة أي الآتية من أوروبا.

وهم الحريصون على الحفاظ على استقلال إدارتهم الدينية عن الدولة[٣٦٣]. فقد كان الرهان يقوم في الوقت نفسه على مفهوم الشيعة للسلطة الدينية وعلى كيفية انتخاب رؤساء الطائفة الروحيين؛ أي على مؤسسة الاجتهاد التي كانت قد أصبحت جزءاً من العقيدة. والحقّ أنه لو تم الإصلاح الشامل للتعليم في اتجاه تنظيمه وجعل بناه ومناهجه عقلانية، لغيّر ذلك النظام برمته، ولأدّى بالضرورة إلى نظام بيروقراطي يستوجب وظائف محددة، وسلّم تدرج هرمي، وسلّم رواتب، وتعيين الموظفين من قبل رئيس أعلى، إلى آخره. على أن النظام في النجف كان يرتكز على مجتهديه الكبار الذين كانوا يدرِّسون في أعلى مستوى، وكان كل واحد منهم يشكل مركزاً لحلقة من الطلاب وكان رئيساً لمدرسته. وكانت بنية نظام التعليم إذن موزعة على عناصر عديدة مستقلة، لكل منها طريقة في العمل وإدارة خاصة بها. وبالفعل كان في الامكان تحقيق نموذجين من التصور يؤديان إلى إصلاح شامل. يُفترض بالأول أن يتفق المجتهدون على قيام كل واحد منهم بإصلاح مدرسته بنفسه، بتكليف من موقع أعلى - لا يمكن أن يكون غير المرجعية - ينسق بين الجميع ويراقبهم. وهذا افتراض مستحيل، لأن المجتهدين لم يكونوا على وفاق حول مسألة الإصلاح، ولم يكن أي مرجع منهم، على ما يظهر، ذا سلطة كافية لضبط حركة الآخرين، أو كان هو نفسه غير مقتنع بما فيه الكفاية بحركة الإصلاح[٣٦٤]. ويفترض في التصور الثاني أن تكون المدارس مجتمعة تحت لواء المرجع، في تجمّع وثيق مركزي هرمي: ما يعني إعادة صياغة شاملة للمؤسسة، تهدد التنظيم الديني للطائفة بكامله. وفي الواقع فإنه متى ما نُظمت المؤسسة التعليمية - ومعها الرياسة الروحية - ودُرّجت إدارتها واعتُمدت البيروقراطية، فإن الدولة العراقية لن تألو جهداً في السيطرة عليها، بمقتضى منطق تاريخي بيّن «ماكس ڤيبير» آلية سيره الكونية؛ على نحو تتكفل فيه الدولة بتعيين المدرّسين ورجال الدين وحتى أنها تسمّي المرجع نفسه[٣٦٥].

لم يتطرق المؤلفون الشيعة إلى مثل هذه الحجج، كذلك لم يتوقعوا النتائج المحتملة لمثل هذا الإصلاح أكانوا من مناصريه أم من المعادين له. إلا أنهم غالباً ما أشاروا بفخر إلى روح التحرر التي

---

٣٦٣. يشكل استقلال المرجعية عن الدولة منذ وفاة الخوئي سنة ١٩٩٢م محور الخلاف في الأزمة التي تمرّ بها مؤسسة المرجعية. وتحاول الحكومة الإيرانية أن تستأثر بالمرجعية إلا أن عدداً كبيراً من المجتهدين الكبار يعارضون ذلك. أما نفس المحاولات الصادرة عن الحكومة العراقية التي تضطهد الشيعة بعنف، فإنها تبدو في نظر غالبية الطائفة محاولات فظّة. حول أزمة المرجعية هذه أنظر: Ann K. S. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the Marǧa‘ al-taqlīd and the Religious Institution», **SI**, 20 (1964), p. 115-135

٣٦٤. هذا تصوّر مبسط بالطبع، فمن السهل أن نُرى أن الخصومات والتحالفات بين المجتهدين والمراجع، وكذلك ما كانوا يتعرضون له من ضغوط من قبل الهيئات التي كانت تمولهم، تشكّل عوامل ينبغي الأخذ بها في تقدير شامل للوضع.

٣٦٥. كانت نقطة الضعف الكبرى في مدرسة **منتدى النشر**، ارتباطها بالدولة العراقية. فقد كانت الدولة تقرر برامجها بل تمولها (لنقص المتبرعين) وتعين أساتذتها. وكان هدف الحكومة العراقية أن تنشئ جماعة من رجال الدين الشيعة الرسميين، وأن تسيطر عليها بواسطتهم. ومن هنا كان الحذر من **منتدى النشر** فكان الإقبال عليه قليلاً قياساً بباقي المؤسسات التعليمية التقليدية وبالمرجعية. أنظر: Yitzhak Nakash, **The Shi‘is of Irak**, p. 266-268

كانت تسود النجف واظهروا تعلقهم بالمناظرة بين العلماء، وبها كان يمتاز صفوة رجال الدين ويبرزون من بين الجماعة. وكأنهم كانوا يستشعرون بذلك أن خصوصيات النظام الشيعي، ومنها الاستقلال عن الدولة، كانت عرضة للضياع بفعل الإصلاح. وذلك أن الوجه الآخر لحرية النظام التقليدي كان الفوضى التي كان دعاة الإصلاح يذمّونها، والوجه الآخر للمناظرة كان الفردية والعداوة بين رجال الدين، فلم يكن بالإمكان إقامة نظام تراتبي. ما يعني وجود نوع من الجمود الجماعي يهدف إلى حماية طريقة في العيش وفي تسيير أموره أثبتت فعاليتها، واثبتت وجود صعوبات عقدية بحتة في آن معاً. ويرتبط كل ذلك بآلية الاعتراف بالمجتهد وبنمط انتخاب المرجع، أي بطبيعة الرابط الاجتماعي الذي يربط المؤمنين برجال الدين. ونقترب هنا مباشرة من مفهوم الولاية، وهو يربط، في العقيدة، المؤمن بالإمام على نحو مزدوج: إرشاد الإمام وسلطته على المؤمن، وتعلّق المؤمن بالإمام وحبه له وطاعته. والصلة بين المؤمن والمرجع تستعيد مبدأ الولاية الذي يرتبط بالإمام. وهذا يعني أن إصلاح التعليم كان يمكن أن يهدد كل التصور السياسي في الإسلام الشيعي، وكل الرؤية الدينية فيه.

VI - ٣ - إعادة النظر في الاجتهاد

إن التهجم على الاجتهاد، في اعتقاد علماء الأصول الشيعة، كما كان يُمارس منذ أعمال الأنصاري وتلاميذه، يمكن أن يؤدي إلى أنماط من التناقض شبيهة بالتي بُحثت آنفاً. فقد كان انتقاء رجال الدين واختيار المرجع، كما مرّ، يرتكزان على مبدأ الاجتهاد. فكانت إعادة النظر فيه تعرض صاحبها لتهمة المساس بالنظام بأكمله. ومع ذلك فقد ارتفع، مرة أخرى، صوت شيخ عاملي، هو علي الزين، في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، ليوجه نقده إلى ما كان الشيعة يعتبرونه بفخر من خصوصيات عقيدتهم.

كانت المذاهب الفقهية الأربعة عند السنة قد «أغلقت باب الاجتهاد»، بحسب هذه العبارة الشهيرة. وكان لا بد من انتظار الحركات الإصلاحية في نهاية القرن التاسع عشر حتى يجيء من رجال الدين من يدعو إلى إعادة فتح هذا الباب ويبدأ بممارسة الإجتهاد، لكي يقيم أحكامه مستعيناً بالقرآن والسنة مباشرة. ولم يتم هذا الأمر بدون صدام، بل واجه دعاته علماء تقليديين غالباً ما كانوا من ذوي المناصب الرسمية العليا. ولم يحدث من ذلك شيء لدى الشيعة، لاسيما أنهم كانوا قد وسّعوا في نهاية القرن التاسع عشر، مجال تطبيق الاجتهاد. وكان العلماء العامليون كلما قام بينهم وبين السنة نقاش أو جدال، يحيّون، ولو بشيء من الاعتزاز، جهود دعاة الإصلاح السنة، معتبرين أن مسألة الاجتهاد لا تطرح عندهم، لأن الشيعة كانوا يمارسونه. وكانوا يضيفون، خلافاً للحقيقة التاريخية، أن باب الاجتهاد عندهم بقي مفتوحاً على

الدوام[٣٦٦].

وقد استعاد محسن شرارة في مقالته السابقة الذكر، هذه الصورة عن الاجتهاد عند الشيعة، مع أنه لم يكن من أنصار الاعتداد بطائفته. وفي رأيه أن إقفال باب الاجتهاد قد أضرّ بالسنة، وأن الأفغاني وعبده والقاسمي وغيرهم، قد عملوا على معالجته، وأن الاجتهاد كان ميزة للشيعة على غيرهم من المسلمين. إن الاجتهاد الذي مارسه النجفيون كان ذا خاصية أساسية، أنْ يقوم على منهج الحوار والتأمل الصعب؛ ولم يكن ذلك متيسراً إلا لقلة من رجال الدين من ذوي الصفات المطلوبة لذلك والمجلين في المجالس[٣٦٧]. وإذْ أسف محسن شرارة لقلة العلماء القادرين على بذل هذا الجهد في التفكير، فإنه لم يتناول بالنقد لا منهج الاجتهاد ولا طريقة الوصول إلى مرتبة المجتهد التي تُنال بالتشاور لا بالامتحان. وتجدر الإشارة هنا إلى المفارقة التي يقبل فيها عقل ريادي كعقل محسن شرارة بمثل هذا النظام؛ بل أكثر من ذلك، فإن حسين مروة الذي خلع العمامة وأصبح ماركسياً، قد امتدحه أيضاً[٣٦٨].

يورد حسين مروة في ترجمته لواحد من أعضاء جماعته، سطوراً حول الاجتهاد كما عرفه يوم كان في النجف[٣٦٩]. فيتساءل عمن يقرر بلوغ الطالب درجة الاجتهاد وكيف يتم ذلك؟ ثم يجيب بأن لا جواب لهذا السؤال، لأن القرار وطريقة التقدير لا يعتمدان لا على تنظيم معين ولا على قاعدة معينة ... فينتظر القارئ إذن مجموعة من المآخذ على ذلك. ولكنْ، على العكس، يسعى المؤلف إلى إيجاد شرعية لآلية اختيار المجتهدين المتبعة في النجف تناسب تصوره الجديد للعالم الذي التزم به. والواقع أنه يبرر النظام التقليدي بمقولات تحليلية وبمفاهيم يأخذها، من الماركسية وفي الآخر من علم الاجتماع الطبيعي الذي كان رائجاً في تلك الفترة. وهكذا يقول المؤلف مفسراً إن الاعتراف بالمجتهد كان يتم، في الفترة التي أمضاها في النجف، برقابة شديدة حازمة من قبل الجماعة، التي كانت «المرجع الذي لا يقبل الجدل في تمييز العالم الحق من أدعياء العلم». وفي رأيه أن ذلك ناتج من تقاليد هذه البيئة الأكاديمية الخاصة بها، التي تكون الصلة فيها بين الطالب وأستاذه قائمة على الحوار والنقاش. فقد كان كل واحد يعرض وجهة نظره في النقاش القائم على مسائل العلم؛ ويقول حسين مروة: «وفي الغالب يكون السكوت حينذاك علامة العجز لا علامة الوقار». ويختم حديثه قائلاً: لم يكن في إمكان أحد أن يخرج عن رقابة الجماعة.

---

٣٦٦. يؤكد أحمد عارف الزين في دراسة مخصصة لهذه المسألة، أن باب الإجتهاد عند الشيعة قد كان مفتوحاً «في كل زمان وكل مكان». أنظر «الشيعة والاجتهاد»، **العرفان**، المجلد ٤٨، العدد الأول، ص٣ و٩. وتؤخذ هذه الفكرة في أذهان الشيعة الأصوليين على أنها حقيقة في تاريخ عقيدتهم. وقد أجابني أحد رجال الدين إذ قلت له إن الاجتهاد لم يكن مقبولاً في أيام الأئمة: بأن الأمر لم يكن يتعلق بالاجتهاد نفسه.

٣٦٧. «بين الفوضى والتعليم»، **العرفان**، المجلد ١٦، ص٣٣٦-٣٣٧.

٣٦٨. أنظر حول هذه المسألة الهامش ١٣٩ في هذا الفصل.

٣٦٩. أنظر ترجمة محمد شرارة في: **وجوه ثقافية من الجنوب**، المجلس الثقافي، الجزء الأول، ص١٠-١١.

ولم يحدث أن صدرت أحكام سلبية على الاجتهاد كما كان متبعاً في المجالس النجفية، حتى من قبل الشباب الرواد من رجال الدين[٣٧٠]. وكان الشعراء في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، حين كانت **عصبة الأدب العاملي** تفيض حيوية، يتناولون الاجتهاد بالسخرية على صفحات العرفان ويهاجمون تقعّر المعممين[٣٧١].

علي الزين يواجه صدر الدين شرف الدين

ومع ذلك، فإن علي الزين في الفترة نفسها انتقد الاجتهاد مستعيناً بنمط الحجج الخاصة برجال الدين، وذلك في مجلة للسنة[٣٧٢]. وكان بذلك يضع موضع الشك، كما رأينا سابقاً، جزءاً من العقيدة الشيعية. فتصدى له طالب نجفي آخر، كان قد تخلى عن العمامة وانصرف للتعليم المدني، هو صدر الدين شرف الدين (١٩١٢-١٩٧٠)[٣٧٣]. وقد دحض علي الزين حجج مهاجمه الواحدة تلو الأخرى[٣٧٤]، ثم رد عليه صدر الدين من جديد في رسالة لم تنشر[٣٧٥]. ولا يسعنا هنا أن نقوم بعرض متدرج تاريخي لهذه المناظرة، إلا أنه من الضروري أن نقدّم وجهة نظر كلٍ من المتنازعَين في أهم المسائل المطروحة.

كلاهما متفق على جمود رجال الدين، وعقم الإنتاج العلمي في النجف، والفوضى السائدة في البيئة الدينية، وضرورة إصلاح الدروس، وأفول الإرشاد الروحي عند الشيعة. إلا أنهما لا يريان الاجتهاد بالعين نفسها، مع أنهما يظهران توافقاً حول اتخاذ القرآن والسنة مصدرين وحيدين؛ فما كانا يشكوان منه من فوضى الاجتهاد، لا يرجع إذن إلى الواقع نفسه لدى كل منهما.

يعبّر علي الزين عن رأي جسور حول هذه المسألة، ولو أنه يحاول بعد ذلك أن يخفف من وقعه حتى يتجنب الردود. ففي رأيه أن الاجتهاد عند الشيعة ليس أفضل من غيابه عند السنة، نظراً لما

٣٧٠. نشير إلى أن «فوضى الاجتهاد في جبل عامل» كانت موضوع هامش لأحمد عارف الزين على مقالة حول الاجتهاد نشرت سنة ١٩١١م. أنظر **العرفان**، المجلد الثاني، ص١٠ وص٥٠٦-٥٠٩. إلا أنه لا يحدد قصده من عبارة فوضى الاجتهاد.

٣٧١. Tarif Khalidi, «Shaykh Ahmad ʻArif al-Zayn and al-ʻIrfan», p. 117.

٣٧٢. علي الزين، «الاجتهاد لا يزكو مع الفوضى» **الرسالة** في ٢٥/ ١٠/ ١٩٣٧ ص١٧٣١-١٧٣٤.

٣٧٣. صدر الدين شرف الدين، «إلى الشيخ علي الزين»، **العرفان**، المجلد ١٧، العدد ٦، ص٦٥٢-٦٥٦ (تشرين الثاني ١٩٣٧). وكان صدر الدين شرف الدين يدرّس حينها الأدب العربي في ثانوية في بغداد.

٣٧٤. علي الزين، «لكل منصف في الإسلام»، **العرفان**، المجلد ٢٨، العدد الأول، ص٧٢-٧٦ والعدد الثاني ص١٦٥-١٧٠ (١٩٣٨).

٣٧٥. تشير رئاسة تحرير **العرفان**، في هامش مضاف إلى الجزء الثاني من مقالة علي الزين، إلى أن صدر الدين شرف الدين قد أرسل رداً مطولاً على الجزء الأول من المقالة، إلا أن المجلة لم تنشره لضيق المكان. وكان ذلك هو الوسيلة لوضع حد للجدل بين الرجلين.

يصيبه من فوضى. وسبب ذلك ناتج من اضطرار المجتهدين إلى الإدلاء بآرأيهم في استمرار ممّا يجعلهم في شك دائم ويجعل الجماعة لا تتفق على أمر. أضف إلى ذلك أن المنافسة بين العلماء تدفعهم إلى التميّز بعضهم عن بعض، حتى أن هذا البحث عن التميز قد أضحى عنصراً حاسماً في إقامة أحكامهم. من جهة أخرى، فإن رجال الدين، بسبب جمودهم، لم يستطيعوا التأقلم في الحياة الحديثة، ولذلك فإنهم يستعملون الاجتهاد سلاحاً لمحاربة كل جديد ويعيقون كل محاولة للإصلاح. وهذا، في رأيه، سبب تأخر الشيعة بالمقارنة بغيرهم من المذاهب الإسلامية فيما يتعلق بأمور الحياة اليومية. وإذا كان الأمر كذلك فالأجدى أن يتركوا الاجتهاد.

وخلاصة القول، في رأي علي الزين؛ أن الاجتهاد يقوم على الاستقلال الفكري لدى الفقيه، ويتم باستخلاص الأحكام الشرعية من القرآن والسنة اعتماداً على قواعد منطقية وأصولية. وهو يورد تعريفه الخاص به وليس التعريف الشائع في حينه الوارد في **الكفاية** لمحمد كاظم الخراساني[٣٧٦]. ثم يعتذر علي الزين من الأصوليين لأنه لم يأخذ بنص تعريفهم الحرفي، إذ يرى أنه قد أصبح من الضروري الخروج على التقليد للوصول إلى الرأي، ويضيف قائلاً: هذا هو الاجتهاد.

ويتوصل علي الزين إلى اقتراح بتأسيس مجمع للعلماء تصدر عنه مجلة على مثال المجمع العربي، يُعبَّر فيها بحرية عن جميع وجهات النظر. ويكون أعضاء هذا المجمع من الشيعة والسنة، ويكلّفون بتسوية الخلافات بين المذاهب الفقهية المختلفة في الإسلام وببحث مسألة التأقلم في الحياة الحديثة. وفي رأيه أنه لم يعد في الإمكان أن يقوم الاجتهاد على عاتق فرد واحد، أو حتى على عاتق طائفة واحدة، فالدين قد توسّع لأن الحياة قد توسعت. ويختم قوله بأن تحقيق هذا المشروع لا يتم إلا إذا اتفق النجف والأزهر، وبمعنى آخر، إذا انضمَّت النجف إلى الأزهر.

ويأخذ صدر الدين شرف الدين على علي الزين أنه يتذرع بالاجتهاد في الدعوة إلى وحدة المسلمين، أما هو فإنه يرفض أن يقيم الصلة بين الأمرين. فيرد علي الزين بأن هدفه الأول هو وحدة الشيعة. ثم يدفع بعض الاعتراضات من قبل مهاجمه على نحو يُظهر مهارته. فيرد صدر الدين شرف الدين مظهراً عدم الجدوى من الوحدة بين فرعي الإسلام الأساسيين، بل قائلاً باستحالتها؛ فأما عدم جدواها فلأن الخلافات تقع في تطبيق الشرع على الفروع وهي أقل أهمية من الأصول؛ وأما استحالتها فلأنه لو حاول العلماء الشيعة والسنة أن يتوافقوا فعلاً لقادهم ذلك إلى تشويه بعض المسائل، ممّا ينهي الاجتهاد بما هو اجتهاد.

ويمكن أن نتفهم الأسباب التي دفعت بعلي الزين، وكان يعتبر نفسه داعية الوحدة بين المذاهب، إلى توجيه الكلام الحاد إلى غريمه؛ فهو يصفه بالتعصب والغوغائية في بداية ردّه الطويل، وينهيه

٣٧٦. يعتمد جميع من استشهد بهم، بمن فيهم محسن شرارة، تعريف الاجتهاد كما ورد في **الكفاية**، أي السعي إلى استنباط الأحكام الشرعية.

بالتهجم على والد صدر الدين إذ يتهمه بجرح شعور السنة وبانتقادهم في كتابه **الفصول المهمّة**[٣٧٧].

وليس من الضروري أن نطيل الحديث في منعرجات هذه المناظرة الطويلة! بل نكتفي بذكر الأهم فيها، وهو ما يتعلق بمفهوم الشورى[٣٧٨]. إذ يهاجم صدر الدين شرف الدين خصمه علي الزين من منطلق أن مشروع المجمع هذا يسير عكس غاية الاجتهاد، وهي «أرستقراطية». وذلك لأن مشروع المجمع يستدعي اللجوء إلى تطبيق مبدأ الشورى، وهذا ما لا ينبغي فعله في رأي صدر الدين شرف الدين. ويتابع كلامه مدافعاً عن مبدأ النخبة لدى الشيعة قائلاً: إن الأعمال العظيمة يقوم بها الأفراد. وهذا كله يُرجعنا بالنتيجة إلى ما مرّ آنفاً من مفهوم الولاية[٣٧٩]. ويرجع صدر الدين شرف الدين بكلمة أرستقراطية، إلى معناها الحقيقي، أي أن تكون السلطة بيد الأفضل. وهذا، في رأيه، ما يميز النظام الشيعي في انتخاب المجتهدين والمرجع؛ وبرأيه أيضاً أن الشورى لا تكون إلا للنبي وللراسخين في العلم. ويردّ علي الزين على ذلك، محاولاً تقريب النظامين الشيعي والسني، بأن تعيين المرجع يستند أيضاً إلى الشورى بين المجتهدين؛ كذلك فإن الشورى، بمفهوم خصمه، لا تؤدي برأيه إلا إلى الاختلاف. ومن الواضح أن لكل من وجهتي النظر منطقها، وهما ينطلقان من رؤيتين متماسكتين إلى التشيع، ومن مشروعين سياسيين متناقضين. وسوف نثبت فيما تبقى من هذا البحث أن هاتين الرؤيتين تتواجهان في مراحل عديدة كلما تعلق الأمر بإصلاح التشيع أو بإعادة صياغته.

٣٧٧. أنظر الملاحظات المتعلقة بهذا الكتاب في الفصل الآتي, ١

٣٧٨. نذكر هنا أن الشورى وإن كانت ذات قيمة كبيرة لدى السنّة، فإنها أقل قيمة لدى الشيعة، لأنها أوصلت أبا بكر إلى الخلافة بدلاً من علي، بعد وفاة النبي، ومنعته من حقه الشرعي بخلافته. ولم يكن لمفهوم الشورى في هذه الفترة الحظوة التي حظي بها لاحقاً حين استعمل في عرض المفهوم الإسلامي للديموقراطية.

٣٧٩. أنظر آنفاً رقم VI-٣. **إعادة النظر في الاجتهاد**، في هذا الفصل.

الفصل السادس

محاربة البدَع وإصلاح شعائر عاشوراء

I- رجال الدين العامليون والبدَع

I-١ التشيّع والبِدَع

اتخذ العلماء السنّة من دعاة الإصلاح ما كانوا يعتبرونه بدَعاً، هدفاً من أهدافهم المركزية، حاربوها وحاصروها وحرّموها. وكان مفهوم البدعَة نفسه يعنَي لدى الشيعة ما خالف السنّة: أكان ذلك مما سبق النبي ولم يدخل الإسلام، أو أتىَ بعده[١]. إلا أن دعاة الإصلاح في جبل عامل لم يرفعوا هذه الراية، كما فعل السنّة، لكي يبرّروا حربهم على كل ما يعتبرونه خارجاً على الشريعة؛ من شعائر جاهلية، أو ممارسات إسلامية انحرفت عن أصلها عبر العصور، أو فنون مستوردة من الغرب[٢].

وقد تركز جهد دعاة الإصلاح السنّة، باسم البدعة، على دحض تقديس الأولياء بصورة خاصة. على أن الشيعة، ولا سيما مَن كان منهم يعيش في بيئة زراعية كجبل عامل، وكانت لهم مزارات فيها أولياء محليون وأنبياء سابقون على الإسلام، كانوا يظهرون حماسة في تقديس الأئمة وأهل البيت. ويعود ذلك إلى أساس من أسس التشيّع، ألا وهو الإمامة، الذي كان قد أدخله العلماء في صلب العقيدة وشرّعوه استناداً إلى السنّة بل أشركوا أنفسهم فيه. وكانت زيارة الحسين في كربلاء، قد

١. أنظر الشروح الواردة في بداية الفصل الرابع.

٢. من الملاحظ هنا، أن دعاة الإصلاح السنّة قد حاربوا، فيما حاربوا، طلاق البدعة أي الطلاق القائم على تكرار لفظة **طالق** ثلاث مرات بدلاً من الطلاق المنصوص عليه في الشريعة أي قيام الطلاق ثلاث مرات متتالية. ولم يكن طلاق البدعة معروفاً لدى الشيعة، فلم يتطرق له علماؤهم. أنظر: Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 183; Wilferd Madelung, «Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in fiqh», in **Religious Schools and Sects**, chap. XII, p. 73; Yves Linant de Bellefonds, «Le droit imâmite», in **Le shî'isme imâmite**, p. 195-196

حلّت محل الحج إلى مكة، في فترات الصراع بين الصفويين والعثمانيين. وقد زادت وتيرة الزيارات للعتبات المقدسة حوالى بداية القرن العشرين، ونُظِّمت برعاية من كبار المجتهدين المقيمين فيها[٣]؛ حتى أن مواكب الزوّار من جميع بلاد الشيعة أصبحت تشكّل أحد المصادر المالية الأساسية للمدن المقدسة[٤]. فلم يكن في نيّة المجتهدين الشيعة أن يعارضوا شعائر تقوم بأود عقيدتهم، وتشكّل، بالإضافة إلى ذلك، دافعاً قوياً إلى تماسك الجماعة من حيث المساهمة في الحفاظ على ذاكرتها وإظهار هويتها. وعلى صعيد آخر، كانت هذه الشعائر تشكّل، لبعض رجال الدين، مورداً تجارياً حقيقياً.

وقد زاد تمسك المجتهدين بموقفهم هذا ردّاً على هجوم بعض دعاة الإصلاح السنّة عليهم بهذا الخصوص، وعلى رأسهم الوهابيون[٥]، شاهرين عليهم سلاح البدعة للتنديد بهذه الشعائر الشيعية الملتبسة عليهم، ببعض الشعائر الشعبية عند مشاهد الأولياء وببعض الممارسات الصوفية. وكانت هذه المسألة في صلب الجدل والمناظرات القائمة بين السنّة والشيعة. وقد قامت بين رشيد رضا ومحسن الأمين، على وجه الخصوص، نقاشات حادة حول هذا الموضوع منذ بداية القرن العشرين[٦]. وفي سنة ١٩٢٥، قام الوهابيون بتدمير قبور آل البيت التي كان الشيعة يقومون بزيارتها، فدفعوا بذلك المجتهدين الشيعة إلى تبرير شعائرهم. وفي سنة ١٩٢٧ دحض محمد حسين آل كاشف الغطاء (ت-١٩٤٥) تهمة البدعة التي وجهها الوهابيون إلى الشيعة؛ وكان من رجال الدين النجفيين وقد برز، بعد ذلك بثلاثة أعوام، في مؤتمر القدس، محتجاً بأن الشيعة يعبدون الله ولا يعبدون القبور. وقد انضم إليه مجتهدون آخرون فأكّدوا على الموقف الشيعي ودافعوا عنه: وهذا ما كان من أمر محمد علي الحائري ومحمد حسن القزويني وقد نشرا رسالتين يبرهنان فيهما شرعية شفاعة الأولياء[٧].

وكان محسن الأمين قد أدلى بدلوه في هذا الموضوع منذ سنة ١٩٠٩ في **الحصون المنيعة**. وقد لاحظ أن الوهابيين وغيرهم من ذوي العقول الجامدة، حين يتناولون «عبدة القبور» بالنقد، لا يقصدون الشيعة فحسب بل كذلك السنّة. فتعظيم القبور تقليد متبع من جيل إلى جيل لدى كل المسلمين، شيعة كانوا أم سنّة، مما يكفي للدلالة على صحته، وقد كانت ممارسته قائمة في ديانات أخرى غير الإسلام. ويعترف مجتهدنا، مع ذلك، بأنّ تقديس القبور حرام وبأنّ القرآن والسنّة

---

٣. Yitzhak Nakash, «The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century», **SI**, 81 (1995), p. 155.

٤. كانت المدن المقدسة في العراق تستقبل في نهاية القرن التاسع عشر ما يقارب مائة ألف زائر سنوياً.

٥. نذكّر هنا بأن العداوة بين الشيعة والوهابيين يعود تاريخها إلى بداية القرن التاسع عشر حين غزا الوهابيون مدن العراق المقدسة.

٦. سوف يُبحث ذلك مطولاً في الفصل الآتي.

٧. Yitzhak Nakash, «The Visitation of the Shrines of the Imams», p. 160-161.

يحرمان بناء القبور المرتفعة. إلاّ أنه بالإمكان بناء المساجد قرب القبور حتى يصلي المؤمنون فيها. أضف إلى ذلك أن العقل لا يقبل، لا بتقديس القبور ولا بطلب البركة ممن تضمهم. إلاّ أنه كان يقول بشفاعة الأولياء[٨].

وهكذا فإن محسن الأمين قد دافع عن زيارة الأئمة ولو أنه كان في مجال آخر، يتفق مع دعاة الإصلاح السنّة، في تحريم الممارسات الشعبية؛ إذ إنه كان يعارض بعض العادات الشعبية المتصلة بتقديس الأولياء أو ممارسة السحر أو التطير وكانت معروفة في جبل عامل وتتراوح من صنع الحجب إلى تقديس بعض الأشجار مروراً بأعمال تهدف إلى حفظ الناس والبهائم من العين. ولم يذكر محسن الأمين في كتاباته حول هذه المسألة مبدأ البدعة لدحض هذه الممارسات، بل لجأ إلى السخرية والهزء منها فكانا أبلغ حجة[٩]. ولعله كان يعلم مسبقاً أن المعركة خاسرة وأنه لن ينفع شيء في منع هذه العادات عند الناس، أو أنه كان يفضّل أن يركّز جهده على مسائل كانت في نظره أولى بالاهتمام. وعلى ما يبدو كان هذا التسامح في الشجب موقفاً شائعاً لدى رجال الدين العامليين، فهم لم يسخّروا أقلامهم، على ما أعلم، في شجب بدَع من هذا القبيل، كما أنه لا يمكن لأحد أن يصفهم بالتراخي في مثل ذلك. مما يحملنا على الظنّ بأن رجال الدين الشيعة، وقد نالوا من تسفيه أقرانهم السنّة ما نالوه في مسألة تقديس الأئمة وأهل البيت، لربما شاءوا أن لا ينشروا كتاباتهم حتى لا يعطوا دعاة الإصلاح السنّة والوهابيين وغيرهم من السلفيين، حججاً إضافية يهاجمونهم بها. لذلك فإنهم كانوا يتجنبون طرح هذه المواضيع والخوض في مفهوم البدعة.

الصوفية

تصدّى دعاة الإصلاح السنّة، إضافة إلى تقديس الأولياء، للصوفية وفرقها الدينية التي كان أتباعها يعبّرون بواسطتها عن إيمانهم. ومع أن معظم كبار دعاة الإصلاح من حسين الجسر ومحمد عبده إلى رشيد رضا وحسن البنا كانوا قد اتخذوا من الصوفية غذاءً روحياً، إلاّ أنهم اجتهدوا في محاربة الكثير من المعتقدات والممارسات الشعبية المتعلقة بالفرق الصوفية، وذلك لكي يحفزوا المؤمنين على الرجوع إلى الدين الحنيف. وقد تعاظمت دعوتهم لمواجهة الصوفية إلى درجة لا تمكننا من إهمال التأمل في قيام حركة مثيلة عند دعاة الإصلاح الشيعة. لذلك فإنه من الضروري أن

---

٨. **الحصون المنيعة في الرد على صاحب المنار**، دمشق، ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م، ص١٧-٢٠. ويعاود محسن الأمين قوله بالشفاعة في كتابه مختصر الفقه، **الدرّ الثمين**، ص٤٥، حيث يوضح أن الشفاعات عند الشيعة لا تكون إلا للأنبياء والأئمة والأخيار من المؤمنين. حول مسألة الشفاعة في التشيّع أنظر الفصل ٣٢ من كتاب «دوايت دونالدسون» Dwight Donaldson, **The Shi'ite Religion**, Luzac, Londres, 1933، يعرض فيه للأنبياء والأئمة بما هم من ذوي الشفاعة.

٩. أنظر مثلاً **سيرته** ص٤٢-٤٥.

نعرض أولاً إلى الصلات العقدية بين الشيعة والتصوف وأن نتساءل بعد ذلك عن قيام الفرق الصوفية في جبل عامل.

تقول بعض الأفكار الشائعة بأن التشيّع يحتوي، على نحو ما، التصوف، كما لو أن العقيدة الشيعية كانت باطنية في مقابل العقيدة السنيّة باعتبارها ظاهرية. وليس أدل على ذلك من تهمة السنّة للشيعة بالباطنية[١٠]. ويوجز سيّد حسين نصر هذه المسألة خير إيجاز إذ يقول بأن الباطنية قد تبلورت عند السنّة في الصوفية، إلاّ أنها أخصبت التشيّع برمته، ولاسيما في العصور الأولى للإسلام[١١]. و«أخصبت» هو وصف صحيح، لأن ما طرأ على العقيدة من تغيرات عبر الزمن؛ جعلها تنتقل من عقيدة شيعية أولية في أصلها باطنية[١٢]، شيئاً فشيئاً إلى عقيدة ظاهرية. إلاّ أن أساس باطنيتها لا يزال كامناً في الأحاديث[١٣] ولو أنه طُمس. أما المعتقدات التي يتشكل منها أساس الإيمان الشعبي، فتؤيدها هذه الأحاديث وتنميها ولاسيما أنها قائمة على مصادر مدروسة ذات صفة شرعية[١٤]. إلاّ أن هذه الباطنية ليست، بالطبع، على درجة من البناء والمنهج، تمكّننا من مقارنتها بالعقائد الباطنية المدروسة، ولو أن هذين النوعين من الباطنية يصدران من نموذج رمزي واحد ومن عمليات معرفية واحدة.

ونضرب على ذلك هذا المثل: في اعتقاد الشيعة أن الأئمة كانوا أجراماً نورانية تدور حول العرش الإلهي قبل خلق العالم بسبعة آلاف سنة؛ فلما انتقلوا إلى الأرض احتفظوا بشيء مما كانوا يحملونه من هذا النور الإلهي قد يناسب ما يسمى لدى الصوفيين من السنّة «النور المحمدي». كذلك تتلاقى العقيدة الشيعية ومعتقداتها الشعبية بالمعتقدات التي روّجت لها الصوفية[١٥]؛ أضف إلى ذلك أن شفاعة الأئمة وأهل البيت عند الله قادرة، باعتقاد الشيعة، على تحقيق الكرامات كما هو الحال عند أولياء الصوفية[١٦]. وقد استعمل دعاة الإصلاح السنّة هذه القرابة بين الشيعة والصوفية ليقوموا

١٠. تتضمن هذه اللفظة دلالة تحقيرية واضحة وترد في كتابات السنّة في الفترة موضوع درسنا. أما اليوم فإنها تسمع عند السنّة في كلامهم عن الشيعة.

١١. «Le shi'isme et le soufisme», in **Le shi'isme imāmite**, éd. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, p. 216

١٢. وهذا ما تثبته أعمال محمد على أمير معزّي. راجع لائحة المصادر.

١٣. حُذفت بعض الأحاديث القديمة، بدلالاتها الباطنية، من متونها. أضف إلى ذلك أن عناصر العقيدة الباطنية الواردة في أصل التشيّع لا تظهر جميعها في التقاليد الدينية الشعبية اليوم. أنظر Mohammad Ali Amir-Moezzi, **Le guide divin**, p. 48-58

١٤. تؤكد مقالة أ. س. «تريتون» هذه المقولة A.S. Tritton, «Popular Shī'ism», **BSOAS**,13/4 (1951), p. 829-839,

١٥. وهذا ما يدعو محسن الأمين إلى القول في **رحلاته**، إن المصريين يتصرفون في المشهد الذي يحوي رأس الحسين في القاهرة، تصرف العراقيين وغيرهم من الشيعة في مشاهد الأئمة في العراق. أنظر: **رحلات السيد محسن الأمين**، دار الغدير، بيروت (بلا تاريخ) ص٢.

١٦. نذكر هنا أن مجلة **العرفان** وهي مجلة متقدمة في الدعوة إلى الإصلاح، قد نشرت خبر إحدى كرامات الإمام الرضى نقلاً عن «طبيب عصري» صرح إلى جريدة في مشهد بأن إحدى مريضاته المصابة بالسرطان قد أقامت في بيتها مجالس تعزية طوال أسبوع: فرأت في اليوم الأخير الإمام في نومها يأمرها بالنهوض، (شباط ١٩٣٥).

بمعركة حيالهما معاً: فمن جهة هاجموا الشيعة بحجة الشبه بين شعائرهم وشعائر الصوفية المشينة، ومن جهة أخرى أنكروا سلوك الصوفيين لأنهم روّجوا لخصوصيات ذات صلة بالشيعة. وهذا ما دفع مصطفى عبد الرازق سنة ١٩٢٥ إلى اتهام أحمد بدوي، وليّ مدينة طنطا في مصر، بالترويج للتشيّع[١٧].

أضف إلى ذلك أن التصوف كان قائماً في إيران، وكانت له فرق دينية - أساسها فرق سنيّة[١٨]. وقد عادت هذه الفرق إلى الظهور منذ نهاية القرن الثامن عشر، بعد أن كانت قد اختفت تقريباً في القرن السابع عشر، وذلك بتشجيع من الشاهات الذين كانوا يرون فيها عنصر توازن في وجه سلطة العلماء المتعاظمة[١٩]. على أن الفرق الصوفية لم تستطع اختراق الأوساط الشيعيّة في العراق[٢٠] وكذلك في جبل عامل حيث لا نرى لها أي أثر. ويُظهر محسن الأمين رضاه عن ذلك إذ يقول إنه بخلاف ما يجري في بلاد أخرى حيث انتشرت الشاذلية، فإن العامليين لم تغرهم الكشفية - من الكشف وهي كلمة مستعملة هنا للدلالة على جميع أشكال التصوف[٢١] - ولا يخفي محسن الأمين تحفظه على هذه الفرق الدينية وعلى ممارساتها، ويقف منها موقفه من ممارسة السحر والشعوذات الشعبية؛ أي موقفاً هازئاً. فقد وصف، في إحدى رحلاته، مشاهد من حلقات الذكر التي شهدها على متن سفينة كانت تحمله إلى بيروت، بالتفصيل، ساخراً من الرجال الذين كانوا يميلون بجثثهم الضخمة يمنة ويسرة بهياج متزايد حتى أن أحدهم صدم رأسه بالجدار لكثرة ما مال[٢٢]. ويشبّه، في موضع آخر، الممارسات الصوفية بالشعائر القائمة على أذى النفس لدى الشيعة، وهو الذي حرّمها؛ وذلك في معرض ردّه على كاتب سنيّ، مسائلاً مؤلفه: ما قوله بأولائك الذين يقومون بعمل الذكر، وبالرقص أو بشك أنفسهم ونفث النار ودق الطبل والصياح مثل البهائم والتمايل يمنة ويسرة وإخراج لعابهم من أفواههم والغناء ودق الموسيقى؟...[٢٣].

ليس بالإمكان إذن أن نظنّ بمحسن الأمين التعاطف مع الصوفية. إلاّ أنه، مثل غيره من العلماء في جبل عامل الذين لم يكونوا على صلة بالفرق الدينية، قد وجد السبيل إلى التعبير عن تقواه

١٧. Catherine Mayeur-Jaouen, **Al-sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien**, IFAO, t. 32, Le Caire, 1994, p. 112-113. ويؤكد المؤلف ص٢٥٩-٢٦٠ من كتابه على أن أحمد بدوي لا شك في أنه سنّي. إلا أن الشيعة، على ما يبدو، لا يرون خيراً في اعتباره واحداً منهم. وقد سألت أحد رجال الدين الشيعة حول هذا الموضوع فأجابني بأن البدوي قد يكون من الشيعة ممن كانوا يمارسون التقية.

١٨. Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam**, p. 209-214

١٩. Vanessa Martin, **Islam and Modernism**, p. 19-20

٢٠. Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 177

٢١. **خطط جبل عامل**، ص٨١.

٢٢. **رحلات السيد محسن الأمين**، ص٢٩.

٢٣. **نقض الوشيعة**، مطبعة الإنصاف، بيروت، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م ص٢٧.

بواسطة الشعر. فقد شكلت بعض أبياته أدعية تتغنى بنعم الله ويعبّر فيها عن غبطة تجتاحه كلما توجه نحو الله وخاطبه[٢٤]. ومع ذلك فإنه لا يستعير مفردات المتصوفين، كما فعل محمد علي عز الدين في قصيدة كتبها سنة ١٨٨٤، يقول فيها:

حبيب لا يُحبّ له شريكاً ... دعاني فاستجبت إلى دعاهُ
جلا عيني إذَا نظرتْ إليه ... يحجّبها إذا لحظت سواهُ

إلاّ أن أتباع هذا الأسلوب الذي تميّز به الصوفيون لم يكن شائعاً لدى علماء جبل عامل. أضف إلى ذلك أن لفظة **التصوف** نفسها لا تظهر في كتاباتهم. ولم أعثر عليها إلاّ مرة واحدة عند محسن الأمين، مرفقة بلفظة **الزهد**، في مقطع يمتدح فيه اعتدال أحد رجال الدين واتزانه حتى في تعففه وفي انصرافه عن أمور الدنيا[٢٦].

ولا نجد كذلك في كتابات العامليين في هذه الحقبة، أثراً للنظرية الإشراقية الخاصة بالشيعة التي يطلق عليها اسم العرفان. ولئن حملت مجلة أحمد عارف الزين هذا الاسم فليس في ذلك إحالة إلى النظرية الإشراقية، بل إلى مصدر فعل **عرف** المتعلق بالمعرفة. ومن المؤكد أنه كان في جبل عامل بين من سبق رجال الدين هؤلاء، من العلماء من تعاطى بالعرفان، ومنهم بهاء الدين العاملي الشهير (١٥٤٧-١٦٢١)، وكذلك بين شيوخهم من المجتهدين الذين كانوا يدرّسون في النجف، مَنْ كان يهتم بهذه المعارف التي تعد بين الباطنية والفلسفية. وهذا ما كان من أمر محمد كاظم الخراساني الذي يصفه «هنري كوربان» بأنه «عالم إشراقي بكل معنى الكلمة»، وكان يقول بضرورة درس الفلسفة والماورائيات للوصول إلى معرَفة سنن الأئمة[٢٧]. على أن العامليين موضوع هذه الدراسة لم يتركوا إشارة تدل على إمكان تحديد موقعهم من هذه المسألة.

I – ٢. جدال حول نقل الموتى

لم يركز دعاة الإصلاح الشيعة، بالمقارنة بأقرانهم السنّة، جهدهم على محاربة البدَع، والسبب الرئيسي في ذلك أنهم لم يعارضوا شعائر تقديس الأئمة وآل البيت، للأسباب المذكورة آنفاً. على أنهم قاموا بحملتي إصلاح كان شعارهما محاربة البدَع، وهما على صلة ببحثنا نظراً لأن القائمين بهما كانوا من العامليين. وكانتا تستهدفان ممارسات تدخل في إطار شعائر تقديس الأئمة، فهما إذن خاصتان بالشيعة. وقد تخطيتا حلقات العلماء الضيقة، فحركتا الرأي العام الشيعي، لأن ما تعلق بهما من نقاش

٢٤. Ismaïl al-Amin, **Etude historique et critique de la poésie d'une région musulmane**, p. 122-123.
٢٥. استشهد به مصطفى قيصر في، **الشعر العاملي في جنوب لبنان**، ص٧٣.
٢٦. **الأعيان**، المجلد ٩ ص٣٦.
٢٧. **Histoire de la philosophie islamique**, Gallimard-Folio, Paris, p. 494

سُجِّل على الورق وانتشر على الملأ بواسطة الصحافة. أما التي كان لها الصدى الأكبر فهي محاولة محسن الأمين إصلاح شعائر عاشوراء، وقام بها في العقد الثالث من القرن العشرين، وسوف نعالجها بالتفصيل لاحقاً. وقد سبقه هبة الله الشهرستاني (١٨٨٤-١٩٦٧) بما يقارب العشر سنوات، إلى محاولة شبيهة بها: فقد حمل على التقليد القائم على نقل جنائز المؤمنين إلى العتبات المقدسة في العراق لدفنها بقرب الأئمة. وكانت القوافل الآتية من الأماكن البعيدة جداً تنصبّ على هذه المدن، ولاسيما كربلاء والنجف، حاملة إليها جنائز، بعضها دُفن ثم نبش لكي يدفن من جديد قرب مشاهد الأئمة.

وفي نهاية العهد العثماني، كان يرد إلى النجف عشرون ألف جنازة في السنة تدفن جميعها في مقبرة وادي السلام الشهيرة، على مقربة من مشهد الإمام علي[٢٨]. وكان ذلك يشكّل مصدراً مالياً إضافياً لهذه المدن، وقد قال بعد ذلك أحد أدباء النجف في هذا الصدد:

فصادرات بلدتي مشايخ ... وواردات بلدتي جنائز[٢٩]

ومن السهل أن نتصور ما يثير هذا السيل من الجثث المتحللة، من مشاكل صحية ... فلم يكن بإمكان دعاة الإصلاح من رجال الدين أن يسكتوا عن ظاهرة بمثل هذا الانتشار؛ فأصدر بعضهم فتاواه بهذا الخصوص. وقد فتح واحد منهم، وهو هبة الدين الشهرستاني، باب الحوار على الملأ حول هذه المسألة.

وقد كنا قد ألمعنا آنفاً إلى شخصية هذا المجتهد البغدادي؛ فهو قد أيّد الدستور الفارسي، واهتم بصلة الإسلام بالعلوم الحديثة، وبدأ سنة ١٩١٠ بإصدار مجلة **العلم**[٣٠]. بعد عام من ذلك، قام هذا العالم الإصلاحي، وكان عضواً في حلقة محمد كاظم الخراساني، ومهيّأً لأن يتقلّد منصباً عالياً في سلّم المناصب الدينية عند الشيعة، بنشر مقالة في مجلته حول نقل الجنائز عنوانها: «تحريم نقل الجنائز»، ثم نشرها في رسالة على حدة[٣١]. ويطالب هبة الدين الشهرستاني فيها العلماء الشيعة بتحريم نقل الموتى: فقد كان يعتبر أن ذلك من البدَع، وأنه يسيء إلى حرمة الميت، مما يجعله منافياً للشرع. وقد أطلقت دعواه ردوداً عنيفة في الأوساط الشيعية في العراق، إذ أنها رأت فيها تهديداً بخسارة مصدر من مصادرها المالية. أما المجتهدون المقيمون في المدن المقدسة، فقد عارض معظمهم هذه الممارسات وحرموها، ولو ببعض التحفظ[٣٢]. فقد أعلن محمد كاظم

٢٨. حول نقل الجثث أنظر: Y. Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 184-201. ومن المعروف لدى المؤمنين أن قرب مثواهم الأخير من تراب الأئمة يضمن لهم الجنّة. فكان العديد منهم ولا سيما من أسر العلماء، يوصون بأن يدفنوا في جوار الأئمة في العراق.
٢٩. يستشهد به جعفر الخليلي في: **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول ص٣٧١.
٣٠. «Shahrastānī», **EI2**/IX/222-22.
٣١. **تحريم نقل الجنائز**، مطبعة الآداب، بغداد ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م - ١٨ صفحة، ونشرت العرفان قراءة له في عدد تشرين الأول ١٩١١م.
٣٢. Werner Ende, «Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-ğanā'iz», **ZDMG**, sup. IV, (1980), p. 217-218.

الخراساني أن نقل الجثث المتحللة محرّم وكذلك نبش القبور، أما عبدالله المازنداراني فقد وافقه على فتواه الأولى، إلاّ أنه أكد فيما يختص بالثانية أنه لا يمكنه الجزم فيها[٣٣]. إلاّ أن هذه المواقف المتلاحقة لم تمنع هذه الشعائر من أن تدوم، على الرغم مما قام به هبة الدين الشهرستاني من ترويج لمواقف المجتهدين إذ تكفل بنشرها.

وقد لاقى هبة الدين الشهرستاني، إضافة إلى ذلك، معارضة شديدة. وكان خصمه الأشد في ذلك مجتهد صور، عبد الحسين شرف الدين. وقد قامت بينهما على صفحات العرفان، ما سماه محسن الأمين «معركة كلامية»[٣٤]. وعلى الرغم مما قامت به رئاسة التحرير، وكانت تأخذ بوجهة نظر هبة الدين الشهرستاني[٣٥]، من محاولات للتوفيق بين الكاتبين، فإنهما بقيا على موقفيْهما المتناقضين. وقد اجتهد عبد الحسين شرف الدين في أول الأمر، في إثبات تحليل نقل الموتى ثم قام بالإثبات نفسه فيما يتعلق بنبش القبور، مشيراً إلى أن التحريم يقع على ما ينبش من القبور لغير نقلها إلى الأماكن المقدسة. وقد أيّد جميع حججه بالأحاديث، ولكنه أقامها بصورة خاصة على الوقائع التاريخية وعلى مقارنات بالإسلام السني وبالديانات الأخرى، ليثبت في نهاية المطاف أن ما يقوم به الشيعة يظل دون ما يقوم به النصارى واليهود. أما الضرر الحاصل من هذه الأعمال، وهو في الأصل موضوع النقاش، فإنه لا يتوقف عنده بل إنه يشك في حصوله. وقد رد عليه هبة الدين الشهرستاني وعلّق عبد الحسين شرف الدين على الرد، ونشرت العرفان نص الشهرستاني وتعليق مُعارضه[٣٦].

وعلى كل فإن النقاش دام عدة أشهر وازداد في تفاقمه. وكان من بين العلماء العامليّين من أدلى بدلوه فيه فكتب يوسف الفقيه كتاباً بعنوان **نقل الأموات**، وقد أيّد فيه هبة الدين الشهرستاني[٣٧]؛ أما محسن الأمين فلم يشارك في هذه المناظرة، إلاّ أن ما خص به الشهرستاني في ترجمته له يحمل على الظن بأنه كان إلى جانبه في ذلك[٣٨]. أما في العراق فقد اتخذ النقاش منحى عنيفاً، حتى أن الشهرستاني اضطر إلى إغلاق مجلة **العلم** قبل أن يُقفل النقاش. وقد وصل الأمر ببعض معارضيه أن اتهموه بالكفر؛ وقد ترك البلاد بعد أن أصبحت حياته مهددة بالخطر، وكان ذلك في آب من سنة ١٩١٢، ولم يعد إليها إلا بعد سنتين قضاهما في ترحال أوصله إلى الهند مروراً ببلاد الشام ومصر

٣٣. **العرفان**، المجلد الثالث، العدد ٢١، ص٩١٥-٩١٦.
٣٤. **الأعيان**، مجلد ١٠ ص٢٦١.
٣٥. **العرفان**، المجلد ٣، العدد ٢١، ص٩١٤-٩١٥.
٣٦. عبد الحسين شرف الدين، «الشهرستاني ونقل الأموات - تاريخ المسألة وذكر أدلتها»، **العرفان**، المجلد ٣، العدد ٢١، ص٨٩٧-٩٠٢؛ ٩٧٧-٩٨٤ (١٩١١)؛ هبة الدين الشهرستاني، «نقل الأموات والسيّد الموسوي»، **العرفان**، المجلد ٤، العدد ٣، ص١٠٨-١١٨ (آذار ١٩١٢). أنظر أيضا Werner Ende, «Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-ğanā'iz», p. 217-218, Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 192-197
٣٧. لم أتمكن من الوصول إلى هذا الكتاب المذكور في **الذريعة**، مجلد ٢٤، ص٢٩٣، من غير تحديد تاريخ نشره.
٣٨. **الأعيان**، مجلد ١٠، ص٢٦١.

والحجاز واليمن. وقد بقي على مواقفه السياسية والإصلاحية، وأوكلت إليه حكومة فيصل مسؤوليات جسام، إلاّ أن المكانة التي كان يمكن أن يحتلها في سلّم التدرج الديني الشيعي قد أصبحت مهددة بالخطر بسبب هذه القضية[٣٩].

لقد كان هبة الدين الشهرستاني أول مَن قام بالحملة لإصلاح هذه الشعائر؛ وقد حاول بعده غيره فباء مثله بالفشل. إلاّ أنه كان يتمتع بالكثير من الفضائل التي كانت، لو تضافرت، لمكنته من إنجاح مشروعه، إذ كان يسود أوساط رجال الدين في المدن المقدسة في ذلك الحين جو من الإصلاح لا يمكن توفره في حين آخر. وذلك بفضل تأثير بعض المجتهدين من أمثال محمد كاظم الخراساني، وبفضل النقاش السياسي الذي شرّعه أنصار الدستور الفارسي. وقد كان كبار المجتهدين في ذلك الوقت يناصرون هبة الدين الشهرستاني حول ضرورة تحريم نقل الأموات. أضف إلى ذلك أن السلطة العثمانية كانت تحثهم على القيام بإصلاح يطابق مشاريعها: فقد حضّر الأتراك أنفسهم لاتخاذ تدابير صحية تتعلق بنقل الأموات، وذلك لاقتراب موعد انعقاد المؤتمر الصحي العالمي في باريس بين شهري كانون الأول ١٩١١ وكانون الثاني ١٩١٢، وكان الأوروبيون قد عزوا انتشار داء الكوليرا إلى نقل الأموات[٤٠].

ولذلك فإن محاولة الإصلاح هذه كانت تدخل في إطار أوسع من النقاش بين رجال الدين؛ فالأمر يتعلق بالرد على ضغوط عالمية كانت تمارس على الأتراك، وبإظهار التضامن مع الدولة. وبعد إخفاق الثورة الدستورية في إيران، كان لا بد من التقارب بين الأتراك والمجتهدين، أضف إلى ذلك أنه منذ حملة جمال الدين الأفغاني الداعية إلى الوحدة الإسلامية قامت اتصالات بين الأتراك والمدن المقدسة؛ وقد قبل بعض المجتهدين بها ورفضها البعض الآخر... هذا، مع العلم أنه لا بد من التخفيف من حكمنا، لأنه قائم على الافتراض؛ فلئن لم يكن اتفاق التاريخين، بين دعوة هبة الدين الشهرستاني إلى الإصلاح وخطط الأتراك، من قبيل الصدفة المحضة، بل كان بينهما تنسيق، فإن باقي الأطراف في هذا النقاش لم يكونوا بالضرورة على علم بأسبابه في ما كانوا يقولون. كذلك فإنه كان بالإمكان اعتبار الشيعة بحق، ضحية هجوم السنّة عليهم؛ ففي نهاية العام ١٩١٠، نشرت صحف عديدة مقالة اعتبرت فيها كربلاء مقبرة، واتهم سكانها بأنهم يكسبون عيشهم من دفن الموتى، وألصقت بالتشيّع تهماً «لا لبس في بطلانها»[٤١]. وقد كتب هذه المقالة مراسل جريدة **التقدم** الحلبية في بغداد، وأعادت نشرها جريدة **المقتبس** الدمشقية، و**الأحوال** البيروتية و**الهدى** الأمريكية وغيرها من الجرائد[٤٢]. وقد ردّ محسن الأمين عليها في

٣٩. المرجع السابق؛ Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 197; **EI2**/IX/222
٤٠. Werner Ende, «Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-ğanā'iz», p. 218
٤١. **RMM**/XV/381-382 (1911)
٤٢. محسن الأمين، **سيرته** ص٢٠١.

العرفان[٤٣]. فمن الممكن تفسير رفض الإصلاح إذن بموقف الدفاع عن النفس لدى الشيعة في المدن المقدسة، إذ اعتبروا أنفسهم قد هوجموا في معتقداتهم وفي شعائرهم الدينية؛ أضف إلى ذلك تأثير العامل الاقتصادي؛ إذ كان تحريم نقل الجنائز يمثل لديهم نقصاً كبيراً لا بدّ من تعويضه. ولا ريب أن عبد الحسين شرف الدين كان في ذلك حريصاً على الدفاع عن خصوصيات التشيّع بقدر ما كان حريصاً على الدفاع عن مصالح الأسر في المدن المقدسة، وكان مقرباً منها[٤٤].

II- إصلاح شعائر عاشوراء.

II - ١ . ممارسة الشعائر وتطوراتها الأخيرة

قُتل الحسين بن علي وابن بنت النبي في كربلاء سنة ٦٨٠، وبمقتضى ما ورد في **سيرته** فإن الحسين كان قد خرج من مكة لاسترجاع حقه بقتال يزيد بن معاوية الذي خلف أباه؛ وكان معاوية قد عاهد الحسن، أخا الحسين الأكبر، على أن تؤول إليه السلطة من بعده. ولقد وثق الحسين من نصرة أهل الكوفة بعد أن دعوه إليهم، إلاّ أنهم خذلوه فوجد نفسه، هو وأفراد أسرته وحفنة من مناصريه المؤمنين، في مواجهة الجيش الذي أرسله يزيد لإيقافه. فكانت المعركة غير متكافئة ودامت عشرة أيام. وقد قُتل أصحاب الحسين الواحد تلو الآخر، ورأى بعينه أفراد أسرته يقتلون، وفي اليوم العاشر قُتل هو أيضاً. ثم سيق من نجا من النساء والأطفال سبايا إلى دمشق. وبذلك تمت شهادة الحسين بن علي في كربلاء، على مقربة من ضفاف الفرات، في العاشر من محرم سنة ٦٨٠.

إن مأساة كربلاء، التي استُشهد فيها الإمام الثالث، هو والآخرون من أهل البيت، قد كانت، بوجه من وجوهها، الأسطورة التي بني عليها التشيّع؛ فقد شكلت ذاكرة الطائفة الشيعية، وأعطت الجماعة ماضياً مشتركاً ورسّخته في التاريخ؛ بل أوجدت لها مثالاً يُحتذى؛ كذلك فإنها ولّدتْ سلسلة من الطقوس التي تشكّل خصوصية العقيدة الشيعية الإمامية. وتُسْتَذكر هذه الأسطورة وتُستعاد وتُشخَّص كلّ سنة في احتفالات تقوم فيها الطائفة الشيعية بتجديد العهد الذي يربطها بالأئمة الإثني عشر؛ فتجعل بذلك الإمامة، وهي ركن من أركان التشيّع، في متناول أفهام المؤمنين. كذلك فإن العلماء والمفكرين الشيعة يعودون إليها بانتظام عبر الحقب، فيعيدون بناءها ويصونونها وينمّونها بإغناء معناها[٤٥].

---

٤٣ . «هل كربلاء مدينة الأموات»، **العرفان**، المجلد ٣، العدد الأول، ص٣٦-٤٠، (كانون الثاني ١٩١١).

٤٤ . نذكر هنا أن عبد الحسين شرف الدين والعديد من علماء جبل عامل، مدفونون في النجف.

٤٥ . لم تعد هذه الأسطورة حكراً على رجال الدين. فقد استعملها مثلاً، علي شريعتي وهو منظر الثورة الإسلامية الإيرانية، وليس من رجال الدين.

وكانت إقامة الشعائر بمناسبة استشهاد الحسين تتخذ أشكالاً متعددة حوالى بداية القرن العشرين نتجتْ من تطوّر تقاليد قديمة كانت منتشرة لدى المسلمين من مختلف الطوائف[٤٦]. وقد أُحْيِيَتْ هذه التقاليد منذ عهد الصفويين وأُضيف إليها أعمال الشبيه (أي تمثيل الفاجعة) على صورة موكب. وبذلك تصبح الشعائر الكبرى التي تطورت عبر العصور لدى الشيعة بمناسبة ذكرى عاشوراء، أربعة: مجالس العزاء أو التعزية؛ زيارة قبر الحسين ولاسيما في العاشر من محرم وفي الأربعين؛ المواكب الحسينية؛ الشبيه[٤٧]. وقد ترافق المجالس والمواكب أعمال مختلفة من أذى النفس، تتراوح بين ضرب الصدر باليد أو ما يسمى باللطم، وضرب الظهر بالسوط أو ما يسمى بالتطبير[٤٨]. وكان انتشار هذه الشعائر يزيد أو ينقص وتتعدد صوره وتختلف بحسب اختلاف المناطق في العالم الشيعي.

وكانت مجالس العزاء، أول ما ظهر من هذه الشعائر. فقد أعادتها بعض السنن إلى يوم الفاجعة نفسه، إذ بدأت بها نساء آل الحسين قبل اقتيادهن إلى دمشق. ثم توبعت هذه المجالس في العهد الأموي، سرّاً في البيوت، ثم أقيمت في العهد العباسي علناً؛ فقد أقيمت في القرن العاشر الميلادي أماكن في بغداد وحلب والقاهرة يجتمع فيها الناس خصيصاً لإقامة هذه المجالس وسُميت بالحسينيات؛ وكانوا يبكون فيها وينتحبون وينشدون المراثي ويقرأون المقاتل[٤٩]. وقد أصبحت مجالس العزاء تقام بعد ذلك طوال الأيام العشرة الأولى من شهر محرم.

أما زيارة قبر الحسين وقبور شهداء كربلاء فكانت شائعة في القرون الإسلامية الوسطى، والدليل على ذلك أن الخليفة العباسي المتوكل (ت -٨٦١) أراد أن يضع لها حداً سنة ٨٥٠، فهدم قبر الحسين. بعد ذلك تعاظم أمر هذه الزيارات شيئاً فشيئاً ولا سيما في عهد الصفويين[٥٠]. أما المواكب الحسينية، فإن المؤرخ ابن الأثير (ت -١٢٣٣) يعيد تاريخها إلى سنة

---

٤٦ . حول مظاهر الاحتفال بذكرى عاشوراء في إيران في الفترة ما قبل الصفويين أنظر Jean Calmard, «Le culte de l'imām Ḥusayn. Étude sur la commémoration du drame de Karbala dans l'Iran pré-safavide», thèse dactylographiée de 3e cycle, 2 vol., EPHE-Paris, 1975, 713 p.

٤٧ . Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'», p. 163.

٤٨ . نذكر هنا الألفاظ العربية الأكثر تداولاً. وقد شاعت حول هذه الشعائر مفردات عامية خاصة بها، مغرقة في محليتها، إلاّ أن إيرادها في هذا العرض يثقله بما لا يحمل. أضف إلى ذلك أنه ليس بينها مفردات فارسية؛ مع العلم أنها كثيراً ما ترد في الكلام على شعائر عاشوراء؛ وذلك لأن الألفاظ المستعملة لا تكون مختلفة فحسب بل إن بعضها يبعث على الالتباس: فلفظة «تعزية» تعني في الفارسية تمثيل الفاجعة ولا تعني مجالس العزاء.

٤٩ . Mahmoud Ayoub, **A Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashūrā' in Twelver Shī'ism,** Mouton, La Hague-Paris, 1978, p. 152-154 ; Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'», p. 163-164. ونذكّر بأن «المقاتل» هي روايات لموت عنيف، وهنا لمقتل الحسين. أنظر سابقاً فصل ٤، الهامش ٢٢٦.

٥٠ . Yitzhak Nakash, **ibid.**, p. 167-169.

٩٦٣، ويقول إن معز الدولة، أوّل البويهيين، قد أعلن الحداد على الحسين في يوم عاشوراء من تلك السنة، ومنذ ذلك الحين بدأ الشيعة بالطواف في شوارع بغداد في مواكب كانت سبباً للصدام مع السنّة[٥١].

أما أعمال الشبيه لمعركة كربلاء فقد بدأ بها الصفويون بعد ذلك بكثير، في القرن الخامس عشر الميلادي. وتُنسب في التقليد الشعبي الفارسي إلى الشاه إسماعيل، أوّل الصفويين، فكرة إقامة هذه المشاهد بهدف نشر المذهب الإثني عشري في بلاد فارس؛ وكان الشاه عباس (ت-١٦٢٩) بعده يحث على إقامة هذه الاحتفالات. ثم جاء القاجاريون بعدهم فتابعوا نهجهم؛ وأقاموا ورعوا، بدلاً من المشاهد الموزعة، مسرحية فعلية تُمثل على خشبة المسرح[٥٢]. إلاّ أن ذلك اقتصر حينها على بلاد فارس.

أما الشعائر التي تقوم على أذى النفس، والتي كانت معروفة قديماً في العقائد السائدة في الشرق الأوسط[٥٣]، فإنها لم ترافق شعائر عاشوراء إلاّ في زمن متأخر. ويؤكد إسحاق نقّاش، بالبرهان المقنع، أن شيعة شمال إيران أوّل مَن بدأ بممارسة التطبير، وقد شهد بذلك رحالة عثماني، إذ يذكر أنه رأى سنة ١٦٤٠م هذه الشعائر الدامية؛ وقد أتت من القوقاز وأذربيجان، ولم تصل إلى داخل إيران وإلى البلاد العربية إلاّ في القرن التاسع عشر[٥٤]. بالإضافة إلى ذلك فإن إسحاق نقاش يعود بها إلى زمن أبعد مفترضاً أن شعائر التطبير هذه قد دخلت شرق الأناضول والقوقاز أوّل الأمر، آتية من بلاد الرومان[٥٥].

ولسنا هنا بصدد استعادة تاريخ هذه الشعائر التي كان الشيعة الإماميون يمارسونها لإحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين، بطرق مختلفة باختلاف مناطقهم. ومع ذلك فإنه من الضروري أن نتفحص الشعائر التي كانت متبعة في جبل عامل وأن نرى ما طرأ عليها من تبدلات ابتداءً بنهاية القرن التاسع عشر. ولذلك فإن التعريج على بعض الأماكن ضروري؛ لأن جبل عامل كان خاضعاً لتأثير العراق وإيران، دينياً، ولنير الباب العالي، سياسياً، كذلك لا بد من أن نستقصي موقف السلطة العثمانية في اسطنبول نفسها.

---

٥١. المرجع السابق ص١٦٩. Michel M. Mazzaoui, «Shi'ism and Ashura in South Lebanon», in **Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran**, éd. Peter Chelkowski, New York University Press-Tehran, New York-Soroush, 1979, p. 231-232

٥٢. Yitzhak Nakash, «An attempt...», p. 170-171; Enrico Cerulli, «Le théâtre persan», in **Le shi'isme imāmite**, éd. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, p. 291; Jean Calmard, «Muharram Ceremonies and Diplomacy. A preliminary study», in **Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change**, p. 214

٥٣. لدى الكهان الوثنيين من عبدة بعل وترك وغيرهم بحسب ما يقول «جان كالمار» في Jean Calmard: **Le culte de l'imām Ḥusayn**, p. 421

٥٤. «An attempt...», p. 174-175

٥٥. المرجع السابق ص١٧٨-١٨٠.

في إيران

سجّل عدد كبير من الرحالة مشاهداتهم الدقيقة حول إقامة شعائر عاشوراء في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم في إيران حيث كان الاحتفال بذكرى موقعة كربلاء ينتشر بلا عناء في عهدي الصفويّين والقاجاريين. وكانت بعض رواياتهم تصف بالتفصيل الشديد، المشهد الرفيع الملون بهذه الشعائر التي يظهر فيها التعلّق بالأئمة، وحب أهل البيت، والحزن والألم، وباختصار، كلّ ما يؤلف التديّن الشعبي الشيعي. وكان الحماس يصل إلى أقصاه في اليوم العاشر، يوم عاشوراء، حين تسيل دماء اللاطمين في حمأة الموكب. وفي ما خلا مجالس العزاء وأعمال الشبيه والزيارة، كانت تسير المواكب الحسينية، وكان بعض المشاركين فيها يؤدون الشعائر القائمة على أذى النفس تكفيراً عن ذنوبهم. وهم من وصفهم «الكونت دوغوبينو» سنة ١٨٦٦. بالبرابرة الذين يسوطون أنفسهم بسلاسل الحديد ويغرزون الإبر في أجسادهم[٥٦]. وجاء «أوجين أوبين» بعده بأربعين سنة فأظهرت روايته شعائر أخرى في أذى النفس إذ كان التوّابون يلطمون صدورهم بإيقاع متكرر قوي، أو يجرحون رؤوسهم قبل أن يسيروا في الموكب، ويضربون على الجرح حتى تسيل الدماء[٥٧].

وقد أحرزت أعمال الشبيه التي بدأها الصفويون نجاحاً باهراً. وكان تكاثر الروايات حول مصرع الحسين وما يرافقه من طقوس مختلفة، شاهداً على حيوية هذا المسرح الديني الذي انتشر في المدن وفي الريف[٥٨]. ومع أن هذا الطقس كان شعبياً، فإن حكومات الملوك القاجاريين قد دعموه، لا بل نظّموه في المدن الكبرى، واستعملوه في تثبيت حكمهم. وكانوا بتنظيمهم هذا الاحتفال يتمكنون

---

٥٦. **Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale**, 2e éd., Didier et Cie - Librairie académique, Paris, p. 377-378

٥٧. «Le chisme et la nationalité persane», **RMM**/IV/479-480 (mars 1908). ويصف فيه «أوجين أوبين» كذلك مجالس العزاء والتمثيلية المسرحية بدقة ويرفقها بالصور الشمسية. وترد هذه المقالة في كتابه: **La Perse d'aujourd'hui. Iran. Mésopotamie**, Armand Colin, Paris, 1908, p. 169 sq

٥٨. جمع عدد كبير من هذه المخطوطات وتُرجم البعض منها ودُرس، مما أغنى المعلومات حول هذا المسرح وتاريخه الذي أقيم على روايات الرحالة والدبلوماسيين. وقد قامت أعمال كثيرة حول المسرح الفارسي انطلاقاً من متن المخطوطات وروايات الرحالة. نذكر بخاصة: Enrico Cerulli, «Le théâtre persan»; Jean Calmard, «Le mécénat des représentations de ta'ziye: I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh», in **Le monde iranien et l'islam**, t. II, Droz, Genève, 1974, p. 73-126, et «Le mécénat des représentations de ta'ziyé: II. Les débuts de Nâseroddin Châh», in **Le monde iranien et l'islam**, t. IV, Droz, Genève-Paris, 1976-1977, p.133-162: **Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran**, éd. Peter Chelkowski, (في هذا الكتاب مصادر وافية عن الموضوع) و Farrokh Gaffary, «Evolution of Rituals and Theater in Iran», **IS**, 4 (1984), p. 361-389

من السيطرة على الشعب والتأثير عليه[٥٩]. وقد دام الأمر على هذا الحال حتى عهد ناصر الدين شاه (١٨٤٦-١٨٩٦). وكان سلفه محمد شاه من قبله قد شُبِّه بيزيد عدّو الحسين ومغتصب الخلافة، مع العلم أن هذه التهمة كانت مقتصرة على سلاطين بني عثمان[٦٠]. بعد عهد ناصر الدين شاه، انقلبت أداة الترويج هذه، أي تمثيل فاجعة كربلاء، على الحكّام واستعملها المعارضون وأنصار الدستور في ترويج أفكارهم، فما كان من رضا شاه بهلوي إلا أن منع إقامتها سنة ١٩٣٥ ولكنه لم يستطع محوها، إذ أصبحت تقام في الأرياف[٦١].

كان المجتهد الشهير الفاضل القمي (ت ١٥/١٨١٦) قد أصدر فتوى، في عهد الشاه آغا محمد خان، أول القاجاريين، بتحليل هذه التمثيليات وكانت في إبان انتشارها[٦٢]. وقد ذاع صيت هذه الفتوى وأعيد طبعها مرات عديدة، وما زال مناصرو إقامة هذه التمثيليات يرجعون إليها حتى اليوم. على أن نص سؤالها نفسه، وجواب العالم عنه، يظهران أنه كان على إقامة هذه التمثيليات اعتراض. ثم اعترض علماء إيرانيون على هذه الطقوس؛ أكانت تتعلق بالتمثيل المسرحي أم بالشعائر القائمة على أذى النفس، وقد أنكرها عدد كبير منهم وكانوا يرفضون المشاركة فيها[٦٣]. على أنه، كما قد ذكر «غوبينو»، سنة ١٨٦٦ «فإن تمثيل الفاجعة يتخطى هذا الإنكار، ومهما يكن من أمر المعممين، فإن الناس لا يَحْيَون في الأيام العشرة الأولى من محرّم إلا لإقامة التمثيلية المسرحية، ليس هذا فحسب، بل إن هذه العادات تتأصل شيئاً فشيئاً بإقامتها في أثناء السنة باعتبارها من أعمال التقوى»[٦٤]. وهكذا فقط تطور المسرح باتجاهات عديدة، فتخطى إطاره الزمني الأولي، واتخذ صفة الاحتراف بظهور الفرق الجوالة، وابتعد عن موضوعه الأصلي كربلاء فتناول مواضيع دينية، وأساطير عن الأئمة أو الأولياء المحليين، وغيرها من الروايات ذات الحظوة لدى الجمهور[٦٥]. أما الشعائر المتعلقة بأذى النفس فإنها بقيت على تأججها فترة ثم خمدت في العقد الرابع من القرن العشرين. ويروي «هنري ماسيه» أن الناس كانوا قد توقفوا عن إقامتها في العلن حتى قبل أن يمنعها

٥٩. Jean Calmard, «Le mécénat des représentations de ta'ziye: I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh», p. 77

٦٠. Jean Calmard, «L'Iran sous Nâseroddin Châh et les derniers Qadjars. Esquisse pour une histoire politique culturelle et socio-culturelle'», in **Le monde iranien et l'islam**, t. IV, Droz, Paris, 1976-1977, p. 194؛ للمؤلف نفسه **Le culte de l'imām Ḥusayn**, p. 192

٦١. Jean Calmard, «Le mécénat des représentations de ta'ziye: I...», p. 93 et p. 119, note n° 151؛ للمؤلف نفسه «Muharram Ceremonies and Diplomacy. A preliminary study», p. 222

٦٢. Mayel Baktash, «Ta'ziyeh and its Philosophy», in **Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran**, Peter Chelkowski, p. 107-108

٦٣. Jean Calmard, «Le mécénat des représentations de ta'ziye: I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh», p. 119.

٦٤. **Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale**, p. 367

٦٥. Enrico Cerulli, «Le théâtre persan», p. 287. Peter Chelkowski, «Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran», in **Ta'ziyeh...**, p. 8 sq

الشاه سنة ١٩٣٥، فكانت مقتصرة على مكان مغلق يقوم فيه حلاّق بجرح رؤوس المتطوعين من التوّابين[٦٦].

إن الشعائر المقامة في احتفالات عاشوراء كانت، قبل كل شيء، ثمرة تقوى الناس. ونظراً لإمكان استغلالها سياسياً، فقد لعبت بها السلطة، ثم قلبها الشعب فاستعملها في الضغط على السلطة[٦٧]. ولم يكن العلماء على كل حال، قد أسهموا في تأسيسها ولا في الرقابة عليها حتى أن مجالس العزاء لم تكن تخضع لسلطتهم بل لسلطة القرّاء، الذين بمقتضى رواية «غوبينو»، لم يعترف بهم كبار رجال الدين. وكان هؤلاء القراء يشكلون في رأيه، جماعة منظمة مستقلة أو خفية، ولئن كان رجال الدين يحتقرونهم، فإن الناس كانوا يجلونهم نظراً لقربهم منهم[٦٨]. وكانت مهمتهم إحياء مجالس العزاء عن روح الحسين الشهيد، وذلك برواية مصرعه وإثارة الحضور إلى البكاء عليه. وكان **المقتل** المعتمد لديهم في أوائل القرن العشرين هو **مقتل ابن طاووس**[٦٩].

في العتبات المقدسة في العراق

يظهر الوضع في العتبات المقدسة مختلفاً عما هو عليه في إيران، إذ كان العراق خاضعاً لسيطرة الدولة العثمانية وهي سنية، وكانت الشعائر الخاصة بالشيعة، تؤخذ بالضرورة، على أنها عادات فارسية، ولم يكن يسمح بها إلا حينما كانت الحكومة تخفف من محاربتها لها. ومع ذلك فقد أُدخل تمثيل المأساة إلى الكاظمية في نهاية القرن الثامن عشر، ودخلت النجف في القرن الذي أتى بعده، فكانت تمثّل في باحات المساجد أمام الوجهاء وشيوخ العشائر، وذلك بحضور العسكر التركي أحياناً. إلا أنها كانت نسخة مجردة وقليلة الإحكام عن المسرح الفارسي ولم تكن مقترنة بأي نص[٧٠]. وفي سنة ١٩٠٧ تقدم أحمد شاكر الألوسي وهو من أسرة من علماء السنة شهيرة، من السلطات العثمانية بتقرير مليء بالطعون على شيعة العراق، ويرى فيه أنه من الضرورة أن تُمنع هذه التمثيليات المسرحية، وفي رأيه أنها كانت تثير البلبلة بين

٦٦. **Croyances et coutumes persanes**, t. I, Maisonneuve, Paris, 1938, p. 129, note n° 1

٦٧. بمقتضى ما يقول «جان كالمار»، كان المثقفون يدخلون فكرهم في نصوص هذا المسرح، ليس هذا فحسب، بل إنهم استخدموا مجالس التعزية «منابرَ سياسية في خدمة العصب السياسية المؤيدة لحركات الإصلاح»، أي لأنصار الدستور. أنظر «Le mécénat des représentations de ta'ziye: I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh», p. 77

٦٨. **Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale**, p. 374

٦٩. Eugène Aubin, «Le chisme et la nationalité persane», p. 477. والكتاب هو: **كتاب اللهوف على قتلى الطفوف**.

٧٠. Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 146؛ للمؤلف نفسه «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'», p. 173

الناس[٧١].

وقد بدأت مجالس العزاء تُنظم ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، إثر تعيين الوالي علي رضا في بغداد سنة ١٨٣١، وكان بكتاشياً[٧٢]، فحضر مجلس عزاء في مكان عام، وأعطى بذلك الإذن بانتشار هذه الشعائر في باقي مدن العراق. على أن السلطات العثمانية قد منعت بعد ذلك إقامة مجالس العزاء في فترات عديدة مما كان يعيدها إلى البيوت وإلى الدهاليز حيث كانت تقام في الخفاء[٧٣]. وكان المؤمنون يلطمون صدورهم في أثناء هذه المجالس، على أغلب الظن، إذ كانوا يفعلون ذلك في مشاهد الأئمة منذ بداية القرن التاسع عشر[٧٤]. ثم أُدخل التطبير إلى النجف وكربلاء بواسطة الزوار من التُرك الآتين من القوقاز وأذربيجان[٧٥].

وفي بداية القرن العشرين كانت عاشوراء، تستقطب الحشود الغفيرة إلى العتبات المقدسة أفضل الأماكن لإقامة ذكرى استشهاد الحسين. وكان شيعة العراق وعدد كبير من الزوّار يحتشدون لزيارة مشهد الحسين، ومشاهد غيره من شهداء كربلاء، ومنهم العبّاس[٧٦]، كذلك فإنهم كانوا يزورون قبور الأئمة. وقد وصف كاظم الدغيلي سنة ١٩١٣ هذه الاحتفالات في مجلة **لغة العرب**، ويظهر من وصفه أنه كان للشعائر القائمة على أذى النفس حيّز كبير فيها. لقد استعاد بالتفصيل مجرى الأحداث في عاشوراء في كربلاء، ولا سيما استشهاد بعض التوّابين بإهراق دمهم للحسين[٧٧]. وذلك أنهم كانوا بعد أن يحلقوا رؤوسهم، ويلبسوا أكفاناً بيضاء يجرحون رؤوسهم ثم يسيرون في مواكب ويضربون على موضع الجرح. وكانوا يصلون إلى أقصى درجات الإعياء، في جو من الإثارة القصوى، وقد غطتهم دماؤهم، وأثملهم التعب وتجاذبتهم الحشود المتحلّقة حولهم. ويقول

٧١. Selim Deringil, «The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq. A study in Ottoman Counter-propaganda», **WI**, 30 (1990), p. 52. نذكر هنا أن أحمد شاكر الألوسي (١٨٤٨ - ١٢-١٩١١)، قاضي البصرة، كان إبن عم محمد شاكر الشهير. أنظر «al-Ālūsī», **EI2/I/437**؛ وسوف نستعيد تقريره في الفصل القادم.

٧٢. تقيم الفرقة البكتاشية وتسمى أيضاً قزلباش، ذكرى عاشوراء ويصوم أفرادها في هذه المناسبة. Metin And, «The Muharram Observances in Anatolian Turkey», in **Ta'ziyeh**..., éd. Peter Chelkowski, p. 242. وعندما استعاد العثمانيون سلطتهم على العراق بطرد المماليك سنة ١٨٣١، اتبعوا سياسة مرنة فيما يختص بالشعائر الشيعية Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 41

٧٣. Ibrahim al-Haidari, «Die Ta'ziya, das Schiitische Passionsspiel im Libanon», **ZDMG**, sup. III (1977), p. 432

٧٤. يذكر «ورنر إيند» أن المصادر الشيعية تورد اسم باقر بن أسد الله الديزفولي (تـ - ٣٨- ١٨٣٩) باعتباره أول رجل دين شيعي أدخل هذه الشعائر إلى مشاهد الأئمة. «The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'», **Der Islam**, 55/1 (mars 1978), p. 28

٧٥. Yitzhak Nakash, «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'», p. 176-177

٧٦. العباس، أخو الحسين من أبيه، وكان آخر مَن قُتل قبل الحسين في كربلاء. ويحتفل بذكرى استشهاده في التاسع من محرم عشية الاحتفال إستشهاد الحسين. ويصفه شيعة العراق بصفات المقاتل البدوي ويجلّونه على وجه الخصوص. أنظر: Yitzhak Nakash in **The Shi'is of Iraq**, p. 144 sq

٧٧. «عاشوراء في النجف وكربلاء»، **لغة العرب**، المجلد الثاني ص٢٨٦-٢٩٥.

الكاتب ان السُذّج من الناس كانوا يظنون أن من يقضي من هؤلاء بسبب جروحه، وقد يحصل ذلك، يعدّ شهيداً وتُحسب حسنة له ولأصحابه وأهل مدينته، أما الباقون فكانوا لا يرون في موته أجراً[٧٨].

وكان يقام موكب أول في حرم قبر الحسين وآخر في حرم قبر العباس. وكان التوّابون إلى بداية القرن العشرين، يحملون سيوفاً يضربون بها رؤوسهم، وجروحهم ضربات متكررة، ثم تدخلت الحكومة لنزع سلاحهم، إشفاقاً عليهم وحدّاً للخسائر في رأي الكاتب، إلا أنها، على ما يبدو، كانت تهدف إلى الحدّ من الأضرار فيما لو قامت معارك في الأزقة في أثناء الاحتفالات. وذلك أن التوّابين كانوا يجتمعون خارج المدينة في موضع المعسكر الذي نزل فيه الحسين، فكانوا يضربون أنفسهم بالسيوف، وقبل أن يدخلوا المدينة، كان يجردهم من أسلحتهم رجال منتدبون من الحكومات العثمانية والإيرانية والإنكليزية والروسية، بالقوة أو برضاهم، وكانوا يعطونهم مكانها سعفات نخل فكانوا يستعملونها لضرب رؤوسهم طيلة اليوم[٧٩].

وكان تمثيل الفاجعة يلي الموكب الأول، ويقام في حرم قبر الحسين. وكان يقوم بدور الإمام وأصحابه وأعدائه، فرسان، وكان يحتشد في المشهد بين عشرين وخمسة وعشرين ألف شخص، يصعد جزءٌ منهم إلى سطوح المنازل المجاورة لحضور هذا المشهد. ثم كانت التمثيلية تتابع في المعسكر فتمثل مشاهد سلب خيام الحسين وسبي النساء من آل بيته[٨٠]. ثم كان يقام، بعد التمثيلية، موكب ثان بين ساحة المدينة وأطرافها، ينتهي عند مشهد الحسين. ويحدد كاظم الدغيلي عدد الحشود فيه بخمسين ألفاً[٨١]، ويلاحظ، هو وغيره من الكتاب، أن من كانوا يقومون بأعمال أذى النفس، لم يكونوا من العرب[٨٢].

وبذلك تكون شعائر عاشوراء قد اكتسبت في نهاية عهد السيطرة العثمانية، ظهوراً كبيراً في العتبات المقدسة في العراق، وقد استمرّت في تعاظمها بعد سقوط الدولة العثمانية. والحق أنه منذ سنة ١٨٩٠ تعاظمت ظاهرة إقامة الشعائر في عاشوراء شيئاً فشيئاً في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تنظر بعين القلق إلى المدّ الشيعي في العراق وتشيّع القبائل وتعاظم أثر المجتهدين على الناس[٨٣]، إلا أنها لم تكن تستطيع أو أنها لم تكن تريد، القيام بإيقاف ذلك. فقد كانت سياساتها المتناقضة قد أوصلتها إلى ترك الناس في العتبات المقدسة يقومون بهذه الشعائر التي كانت دلائل واضحة على انتصار التشيّع في العراق.

٧٨. المرجع السابق ص٢٩٢.

٧٩. المرجع السابق ص٢٨٨.

٨٠. المرجع السابق ص٢٨٨-٢٩٠.

٨١. المرجع السابق ص٢٩٠ وما بعدها

٨٢. أنظر Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 149

٨٣. أنظر الفصل الآتي (أواخر الفقرة I-٢: تناقضات السياسة العثمانية).

الوضع في اسطنبول

كان إيرانيو اسطنبول إلى حوالى سنة ١٨٦٠ يحيون ذكرى الحسين في محرم سراً في منازلهم، وكانوا يتعرضون للعقوبة إذا ما ضبطوا وهم يقيمون مجلس عزاء. إلا أن مجيء أحد أفراد الفرقة النعمتللهية، رضا القُلي المعروف بميرزا صفاء (١٨٠٧-١٨٧٤)، إلى اسطنبول، غيّر موقف السلطات منهم. والحق أن هذا الأخير قد شيّع شخصيات كبيرة، ولا سيما من الماسونيين العثمانيين وكان قد انتسب إليهم وأقام شبكة كبيرة من العلاقات. وقد كفّ العثمانيون عن مضايقة الشيعة في اسطنبول أو على الأقل خفّفوا منها، بفضل تأثيره. حتى أن شيخ الإسلام قد وقّع فرماناً يُنفى من السلطنة بموجبه كل من يقدح بالشيعة في خطابه. كذلك سُمح لهم بالاحتفال العلني بذكرى عاشوراء[٨٤].

وقد تحسّن وضع الطائفة الشيعية في اسطنبول في نهاية القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وكانت تعدّ أربعة عشر ألفاً[٨٥]. والحق أنه بقدر ما كانت السياسة العثمانية خاضعة لعوامل متناقضة فيما يختص بالشيعة في العراق، كانت واضحة وغير ملتبسة تجاه الطائفة الشيعية في اسطنبول. فقد كان الجوّ يتجه إلى التقريب، والهدف جعل هذه الطائفة واجهة للوحدة الإسلامية في السلطنة.

وكان المؤمنون يحيون شعائر عاشوراء على الطريقة الفارسية في خان وليد، حيث كان يقيم معظم الجالية الشيعية. وكانوا يقيمون مجالس العزاء، ويمثلون فاجعة كربلاء وينظمون المواكب. ولم يكن الإيرانيون من سكان اسطنبول يخرجون من أحيائهم إلا في هذه المناسبة. وكانوا يصلون بالمواكب إلى «أسكودار»، حيث كانوا قد بنوا ثاني مسجد لهم في المدينة على طرف مقبرتهم[٨٦].

وهنا أيضاً نقع على وصف شعائر عاشوراء بقلم رحّالة أو ديبلوماسيين كانوا يُدعون لحضور الاحتفال، وقد استعادوا وصف سيره بالتفصيل الشديد، الدقيق، متوقفين بخاصة عند المشاهد المؤثرة منه، أي المشاهد المتعلقة بأذى النفس. فقد كان يلجأ التوابون إلى التطبير أو كانوا يحلقون رؤوسهم ويسيلون دماءهم. وتعود إحدى الروايات إلى العام ١٨٨٦ وتعطينا فكرة عن هذه الظاهرة: ففي تلك السنة، بحسب هذه الرواية، أصيب ٦٠٠ شخص بجروح خطيرة من بين ألفين شاركوا في الموكب[٨٧].

---

٨٤. Thierry Zarcone, «La situation du chi'isme à Istanbul au XIXe siècle et au début du XXe siècle», in **Les Iraniens d'Istanbul**, éd. Thierry Zarcone et F. Zarinebaf-Shahr, IFÉA/IFRI, Istanbul-Téhéran, 1993, p. 103-105

٨٥. Thierry Zarcone, «La communauté iranienne d'Istanbul à la fin du XIXe et au début du XXe siècles», in **La shi'a nell'Impero ottomano**, p. 5

٨٦. Thierry Zarcone, «Un regard sur les lieux de culte chi'ites à Istanbul (fin d'Empire ottoman-époque contemporaine)», **Lettre d'Information de l'Observatoire Urbain d'Istanbul**, 2 (juin 1992), p. 10-11

٨٧. Metin And, «The Muharram Observances in Anatolian Turkey», p. 239-242

وهكذا فإن الشيعة قد استطاعوا أن يمارسوا شعائرهم على الملأ وبلا قيود، في قلب السلطنة العثمانية. فلا عجب إذن أن تتمكن الجماعة العاملية الصغيرة من أن تطلق، هي أيضاً، إقامة شعائرها من عقالها المدجّن الذي كانت ترفل فيه زمناً طويلاً.

II-٢. من إصلاحات موسى شرارة إلى دخول الشعائر الفارسية

إن أولى الشهادات المكتوبة التي وصلتنا حول احتفالات عاشوراء في جبل عامل، أتت من «جون ورتابيه» سنة ١٨٦٠. فهو يصف في بضعة أسطر مقتضبة ما كان يجري من احتفالات في ذلك الحين:

«يقضي المتاولة الأيام العشرة الأولى من شهر محرم في حداد وبكاء، على ذكرى مقتل الحسين. ويقرأون في هذه الأيام رواية طويلة مؤثرة ويكفون عن العمل. ويسمونها الأيام العشرة»[٨٨].

وكانت إقامة الشعائر في تلك الحقبة مقتصرة إذن على مجالس العزاء. وما ينقله التاريخ الشفهي عنها، أنها كانت تقام في السر. فالروايات المتناقلة إلى اليوم تقول إنّ العامليين كانوا يقيمون هذه المجالس في بيوتهم لكي يختفوا عن أنظار العثمانيين، الذين منعوا إقامتها في العلن. فقد كان الجنود يقومون بدوريات لرصد ما قد يقوم به الشيعة من احتفالات دينية؛ وكان الناس يوقفون أولاداً في الأزقة يراقبون مرورهم فينذرون المجتمعين. فإذا ما دخل الجنود عليهم، وجدوهم يشربون الشاي أو يقرأون القرآن[٨٩].

فيما يتعلق بمعرفة تاريخ هذه الشعائر، فإنه من محاسن الصدف أن محسن الأمين يتذكر في **سيرته**، المجالس التي كانت تقام في عهد طفولته، أي فيما يعود إلى العقد الثامن من القرن التاسع عشر. وكان يُقرأ في أثناء الليالي العشر الأولى من محرّم في كتاب ضخم مؤلفه من البحرين واسمه **المجالس**، وفيه عشرة فصول طويلة، كل فصل مخصص لمجلس. ويلاحظ محسن الأمين أن في هذا الكتاب تشويهاً للتاريخ، وأحاديث مكذوبة أشبه بالأساطير. ومع ذلك فإنه كان مقدّراً عند الناس في جبل عامل. حتى أن محسن الأمين يقول: «والسعادة العظمى لمن يحظى بهذا الكتاب أو يملكه» ولم تكن هذه المجالس تخضع لنظام احتفالي فقد كان المشاركون فيها يدخنون ويتحادثون كما لو أنهم كانوا في مقهى حول الراوي. كذلك فإنها لم تكن مطردة ولا منظمة.

أما في اليوم العاشر، يوم مقتل الحسين، فإن هذه العادة تُكسر ويُقرأ في **مقتل أبي مخنف**

---

٨٨. John M.D. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 272. (هامش المترجم) «الأيام العشرة» ترجمة إلى الفرنسية لعاشوراء، لذلك أبقيناها على هذه الصورة.

٨٩. نجد روايات من هذا القبيل في أعمال جامعية وكتب أخرى حول إقامة شعائر عاشوراء في جبل عامل؛ وقد روى لي حسن الأمين إحداها.

(ت٧٧٤)، وهو من المؤرخين الأوائل في تاريخ الإسلام[٩٠]. ثم يُتلى دعاء زيارة قبر الحسين، فإن لم يكن بالإمكان زيارة كربلاء يوم عاشوراء فإن تلاوة هذا الدعاء على غير قبره واجبة. ثم كان يؤتى بالطعام إلى المساجد، وفي الغالب يكون من الهريسة، وهي طعام خاص بيوم عاشوراء مؤلف من القمح واللحم يوزّع على الفقراء[٩١].

وقد جاء موسى شرارة، بعد عودته من العراق سنة ١٨٨٠ بتغييرات كثيرة على هذه العادات، كانت بحسب ما يقول محسن الأمين «مبدأ الإصلاح لمجالس العزاء». وكان ما أطلقه موسى شرارة إصلاحاً فعلياً، وذلك أنه نقل المجالس التي شهدها في العراق إلى جبل عامل. فلنرَ، كيف نظمها وجعلها عقلانية ومطردة.

أول ما قام به من عمل، هو أنه بدّل الكتب المستعملة في المجالس. فاستبدل **المجالس** بكتاب أتى به من العراق، كان قد جمع نصوصه أحد قرّاء التعزية. فنُسخ منه العديد من النُسخ ووزعت في جبل عامل. ومع أن في هذا الكتاب الجديد، في رأي محسن الأمين، جملة من الأكاذيب، وتزوير للتاريخ الصحيح، فإنه كان أصلح مما كان قبله ومجالسه أكثر تنظيماً. واستبدل موسى شرارة **مقتل أبي مخنف بمقتل ابن طاووس**. اتباعاً لما كان سائداً في العراق وإيران، واتبعه الناس في ذلك.

ولم يكتف موسى شرارة بتوطيد قراءة المجالس في الأيام العشرة الأولى من محرم احتفالاً بذكرى فاجعة كربلاء، بل إنه أسس لغيرها على مثالها على مدار السنة. فأقام مجالس أسبوعية في بيته: مجلساً مساء الخميس، ومجلسين صباح الجمعة، ومجلساً عصر الجمعة. وكان عالمنا يلقي فيها المواعظ، ثم يناقش طلابه في مسائل علمية أو يرى مدى تقدمهم في الدراسة، وتُقرأ فيها مقاطع من نهج البلاغة.

إضافة إلى ذلك، أدخل عادات جديدة في الدفن، فأقام مجالس الفاتحة عن أرواح العلماء والشخصيات الكبرى، تقرأ فيها المراثي. وقد شجع عالمنا رجالَ الدين والأدباء على نظم المراثي لقراءتها في هذه المناسبات. وقد اتبعه الشعراء في ذلك وانتشر هذا التقليد في جبل عامل. كذلك فإنه منع النساء من السير وراء الجنازة، وسنّ لأهل بلدته بنت جبيل عادة عمل الطعام عن روح الميت ثلاثة أيام[٩٢].

وبذلك يكون موسى شرارة قد قام بتنظيم مجالس العزاء و«إحيائها» (وهي اللفظة التي يستعملها محسن الأمين)، فبات القارئ يتلو نص رواية المعركة في كربلاء واستشهاد الحسين على الجماعة، فينوحون ويبكون على ما حل بأهل البيت. كما أنه وسّع نطاق الشعائر المتصلة بالاحتفال باستشهاد

٩٠. لم يكن يُقرأ في بعض القرى إلا **المقتل** لأبي مخنف نظراً لعدم توفر نسخة من **المجالس**.
٩١. محسن الأمين، **سيرته** ص٦٢؛ **والأعيان** المجلد العاشر ص١٧٣.
٩٢. محسن الأمين، **سيرته** ص٥٨-٦٤ **والاعيان** المجلد العاشر ص١٧٣.

الحسين، في اتجاهين، وذلك بإقامة مجالس التعزية عن أرواح الموتى، بالإضافة إلى المجالس الأسبوعية. وكان كل ذلك يساهم في دفع الناس إلى التدين، وفي توجيههم نحو ثقافة علمية إلا أنها في متناول الجميع، وفي الحفاظ على روح الاحتفال بعاشوراء على مدار السنة. أضف إلى ذلك، أن توزيع الطعام باطراد أضاف شكلاً من أشكال التعاضد الاجتماعي على هذه الاحتفالات.

ولم يكن بالإمكان اعتبار هذا الإصلاح القائم على إدخال عناصر خارجية جديدةِ، من باب البدع القبيحة، بل من باب البدع الحسنة، ولاسيما أن من أدخلها مجتهد مشهود له بالعلم والاستقامة. إلا أن هذا الوصف لا ينطبق على ما طرأ بعد ذلك من تغيير على شعائر عاشوراء في جبل عامل.

«تطعيم شعائري»[٩٣] في النبطية

طُعِّمت مجالس العزاء التي أدخلها موسى شرارة بالتمثيليات المسرحية وبالمواكب الحسينية على الطريقة الإيرانية، بتحريض من إيرانيين كانوا قد استقروا في جبل عامل من فترة وجيزة. وبالفعل، نزل في جبل عامل خلال القرن التاسع عشر جماعة من الإيرانيين معظمهم من التجار، وقد تأقلموا شيئاً فشيئاً، ولم يكوّنوا تياراً من الهجرة ذا أهمية كبرى، بل حالات من الأسر المنفردة[٩٤]. وكان من بينهم ميرزا يمارس الطب التقليدي وكان يُعَدّ واحداً من أدباء النبطية المقربين من أحمد رضا وسليمان ظاهر. وكان ابنه بهيج أول من درس الطب من العامليين في الجامعة الأميركية في بيروت. وقد كان للأب والابن دور في إدخال هذه الشعائر على مرحلتين، بفارق يناهز العشرين سنة[٩٥].

يذكر محسن الأمين المرحلة الأولى منهما، وقد حدثت بعد عودة حسن يوسف مكي من العراق، أي نحو سنة ١٨٩٥. فقد قام بعض الإيرانيين في ذكرى عاشوراء بممارسة الشعائر على الطريقة الإيرانية، ولاسيما منها «الشبيه» أي تمثيل الفاجعة. وقد منع حسن يوسف مكي استعادتها ثانية لحكمه بأنّها خارجة على الشرع، مستعيناً على ذلك بالقائمقام في صيدا. إلا أن الإيرانيين تدخلوا لدى والي بيروت، فأمر القائمقام بالسماح لهم بإقامة هذه الشعائر، أي تمثيل الفاجعة وإقامة الشعائر المتعلقة

٩٣. نأخذ هذه العبارة من نجاح سليمان وقد استعملها في أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة مطبوعة على الآلة الكاتبة عنوانها: «La célébration de la 'Ashura à Nabaṭiyye», Liban, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1974, vol. I, p. 39.
٩٤. من الأسر العاملية من أصل إيراني: آل ايراني وآل عجمي، والتسميتان تدلان على هذا الأصل. حول تاريخ آل ايراني انظر مقالة عباس بيضون، «انيس ايراني: حكاية رجل غير موال»، **النهار**، في ٤/٩/١٩٩٣ ص٤. وحول آل عجمي انظر تلميحات فؤاد عجمي في: **The Vanished Imam, Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon**, I.B. Tauris, Cornell University Press, Londres, 1986, p. 11: «جاء جدي الأعلى من إيران إلى لبنان في أواسط القرن التاسع عشر».
٩٥. مقابلة مع حسن الامين في بيروت بتاريخ ١٣/٩/١٩٩٣. وبخلاف ما تقوله بعض الاعمال الجامعية حول هذه المسألة فإن من كان في أساس إدخال هذه الشعائر هو الأب في نهاية القرن التاسع عشر وليس الإبن بهيج سنة ١٩١٨. وبما أن روايات المصادر الشهفية مختلفة، لا بل متناقضة أحيانا، فإن الرجوع في هذه المسألة إلى المصادر المكتوبة هو الأسلم. وأما الأعمال التي ننتقدها هنا فإن في روايتها لدخول هذه الشعائر إلى النبطية خللاً في التسلسل التاريخي.

بأذى النفس. وهكذا استطاع الإيرانيون ان يدخلوا هذه الشعائر إلى النبطية، وما لبث العامليون أن قلّدوهم في إقامتها، وقد تعاظم عددهم، فانتشرت المواكب واستقطبت الجماهير من القرى المجاورة. ويختم محسن الأمين عرضه بمقارنة هذه المواكب، وكان يُطلَق عليها اسم المواكب الحسينية، بحلقات الذكر الصوفية[٩٦]؛ مما يعني أنه كان يشجب هذين العملين على حد سواء.

ولقد «تأصّل» هذا التطعيم الشعائري في النبطية، وكانت الشعائر تقام فيها على الطريقة الإيرانية وباللغة الايرانية. بعد وفاة حسن يوسف مكي سنة ١٩٠٦ خلفه عبد الحسين صادق على الرياسة الدينية في النبطية، فترك الحرية للناس في إقامة هذه الشعائر، بل إنه شجّع على إقامتها وشارك في إعادة تصميمها. على أن من العلماء من كان يعارضها، فمن المعروف عن نجيب فضل الله أنه كان يحرم لطم الصدر إذا احمرّ بهذا السبب[٩٧]، كما أن التحريم الذي أصدره حسن يوسف مكي كان لا يزال في أذهان الناس، فكان بعضهم يبدون مقاومة لهذه الشعائر الجديدة. وشاهدنا في ذلك «بلسّ» الذي يروي سنة ١٩١٢ أن رجال الدين المحليين كانوا في البدء يحرمون تمثيل الفاجعة لأن ذلك مهين لآل النبي، كذلك كانوا يحرّمون نشر تاريخ أهل البيت على أنه فاجعة. ولم يسمحوا إلا بالمجالس الخاصة المقامة في القرى؛ وكانت تعتبر واجباً مقدساً، وتقام ثلاث مرات في اليوم لدى أحد الوجهاء حيث يُقدم الشاي أو القهوة بالإضافة إلى الحلوى، عن روح الحسين؛ والكعك عن روح العباس. وكانت المحال التجارية تقفل أبوابها في اليوم العاشر، وكان المجلس يدوم إلى الظهر، والمؤمنون يبكون وينوحون ويضربون صدورهم على إيقاع صياحهم: «يا حسن! يا حسين». ثم يُوزَّع الطعام على الفقراء[٩٨]. وليس في هذه الشهادة أثر للشعائر الإيرانية في النبطية. فإما أن يكون مخبرو «بلسّ» قد كتموه خبر وجودها، أو أنها لم تكن تقام بعد في تلك الفترة.

وبدأت المرحلة الثانية من هذا التطعيم الشعائري سنة ١٩١٩ على أغلب الظن. وكان الفتى بهيج ميرزا قد أنهى دراسته في الطب وعاد إلى النبطية حيث كان أحد صانعي عودة هذه الشعائر الإيرانية[٩٩]. على أي حال، كان العامليون يذكرون بعد بضع سنوات أنه في العام ١٩١٩ خضع

---

٩٦. **خطط جبل عامل**، ص١٤٦ **والتنزيه لاعمال الشبيه** للمؤلف نفسه، مطبعة العرفان صيدا ١٣٤٧هـ - (١٩٢٨م)، ص٢٤، ومن المفيد ان تحقق هذه الرواية في الأرشيف العثماني.

٩٧. ويروي محسن الأمين ذلك عن أحد أقرباء نجيب فضل الله من الثقات. ويحدد انه كان يتبع في ذلك فتوى محمدحسن الشيرازي. انظر: **التنزيه** ص٢٤.

٩٨. Frederick Jones Bliss, **The Religion of Modern Syria and Palestine**, p. 299

٩٩. لذلك، فإنه على الأرجح أن تكون الروايات الشفهية التي تتناقلها هذه الأعمال الجامعية تعيد إليه أبوة هذه العمل انظر نجاح سليمان، Sleiman Najah, «La célébration de la ‘Ashura à Nabaṭiyye, Liban», p. 37; انظر ايضا رواية فريديريك معتوق وقد استعملت من بعده مع أن فيها أخطاء. Frédéric Maatouk, **La représentation de la mort de l'imam Hussein à Nabatié (Liban-Sud),** Publications du Centre de recherches de l'institut des sciences sociales, Université libanaise, Beyrouth, 1974, p. 42-44

ثمانون عاملياً (وليس إيرانياً) للعلاج بعد الاحتفال بالعاشوراء وأن طفلاً مات متأثراً بجروحه[١٠٠].
وقد نقلت **العرفان** سنة ١٩٢١ أن الإيرانيين، وقد انضم إليهم سكان جبل عامل، كانوا يضربون أنفسهم بالمدى والسيوف، ويمثلون موقعة كربلاء، وأن علماء ووجهاء من النبطية قد أعلنوا أن هذه البدعة خارجة على الشرع[١٠١].

وقد ذهب إعلانهم سدى. إذ طاف التوابون في الأيام التسعة الأولى من شهر محرم في الشوارع في مواكب يضربون صدورهم العارية بالأيدي، وفي اليوم العاشر، حلقوا أعلى رؤوسهم وساروا في الموكب يضربون رؤوسهم بالسيوف، بدلاً من لطم الصدور، حتى سالت الدماء. وكانت احتفالات محرّم تختتم بتمثيل موقعة كربلاء. في العقد الثالث من القرن العشرين كان ذلك يقوم على مشهدين متجاورين، وكانا أقرب إلى المشاهد التي تمثّل في الكرنفال منهما إلى مأساة مسرحية، فالأمر مقتصر على فرسان يمرّون، وسبايا تحملهن الإبل، وخيام تحترق، أما الشخصيات الأساسية وهم الحسين والشمر وزين العابدين[١٠٢]، فكانوا يقومون بأدوارهم بالإيماء لا بالتمثيل[١٠٣].

وقد شارك عبد الحسين صادق سنة بعد سنة، في تنظيم المواكب وتطوير التمثيلية، على نحو فعّال. فعُربّت الشعارات وما كان يدور من كلام بين المتقاتلين في التمثيلية، بعد أن كانت بالفارسية[١٠٤]. و بُنيت حسينية سنة ١٩٢٥ لإقامة مجالس العزاء، وكانت الأولى في جبل عامل[١٠٥]؛ وأُدخلت حينئذ عناصر درامية إلى المجالس التي كانت تقام فيها[١٠٦]. وبحلول العقد الرابع من القرن العشرين - أي بعد أن نادى محسن الأمين بالإصلاح، وكأنما ذلك كان ردّاً عليه - قام جماعة من الشبان، هم وعبد الحسين صادق، بإعداد مسرحية حقيقية وضعوا لها ديكوراً وألفوا نصاً ووزعوا كراساً على المشاهدين يقدم لهم الشخصيات ويشرح معنى استشهاد الحسين[١٠٧].

وقد أصبح مشهد مقتل الحسين بيت القصيد في مسرحية عاشوراء، إذ كان يجتذب في النبطية

---

١٠٠. Note de Pechkoff : les Chiites (1933 ?)

١٠١. العرفان مجلد ٧ ص٢٢.

١٠٢. شَمر قاتل الحسين في كربلاء، وزين العابدين هو ابن الحسين الوحيد الذي نجا من المعركة وأصبح الإمام الرابع.

١٠٣. Sleiman Najah, «La célébration de la ‘Ashura à Nabaṭiyye, Liban», p. 37-40; Frédéric Maatouk, **La représentation de la mort de l'imam Hussein à Nabatié (Liban-Sud)**, p. 44

١٠٤. المرجع السابق.

١٠٥. محسن الأمين، **خطط** ص١٨١.

١٠٦. للاستزادة أنظر Frédériç Maatouk, **La représentation**..., p. 44-45

١٠٧. من بين منظمي الاحتفال مَن كانو يمثّلون أدواراً رئيسية؛ ومنهم يوسف عجمي، وهو صاحب مقهى في النبطية، وكان يمثّل دور الشمر، وعبدالله كحيل وكان موظفاً في قصر العدل ويمثّل دور الحسين طوال عشرين سنة تقريباً. أنظر Cf. Sleiman Najah, «La célébration»..., p. 47-48 ; Frédéric Maatouk, **La représentation**..., p. 45-46 ; Hassan Kahyl, «Le théâtre du ‘Ashura' à Nabatieh», in **Colloque "Ashura",** Cahiers de l'Ecole Supérieure des Lettres, 5 (1974), Beyrouth, p. 52

حشوداً متعاظمة العدد. وكان المشاهدون يشاركون في المأساة، فقد روى «دارشيه» سنة ١٩٣٧ أن «الحشود تتدخل للدفاع عن أبناء علي، والجميع يجهدون أنفسهم بحمية. وبعد انتهاء الاحتفال يُعثر على الكثير من المصابين»[١٠٨]. وكانت النساء يجدن في ذلك فرصة للتنفيس عن كبتهن، فكُنَّ أول من ينبري إلى لعن الممثل القائم بدور الشمر أو إلى ضربه بأحذيتهن على رأسه[١٠٩]. وكنّ يأتين من القرى هن وبناتهن، فيشاهدن المواكب الحسينية وقد اصطف الرجال بصدورهم العارية، مظهرين القوة والرجولة. وبعد انتهاء الاحتفال كانت مناسبات اللقاء بين الشبان كثيرة كذلك كان الأمر بين أسرهم، وكانوا يتحدثون وتعقد بينهم الزيجات[١١٠].

وبذلك كانت الاحتفالات قد تعدت إطارها الديني، إلى المشهد المسرحي والحدث الاجتماعي والظاهرة التجارية، فقد كان ألوف الأشخاص المجتمعين في النبطية غالباً ما يقيمون المقاصف، مستهلكين كميات كبيرة من اللحوم، وكل ذلك كان يأتي بالأرباح لصالح تجار المدينة وأصحاب مطاعمها[١١١]. وبحسب ما يقول ابراهيم فرّان، فإن الصفة التجارية للاحتفال اتخذت أبعاداً كبيرة حتى أنهم كانوا إذا ما وقعت عاشوراء يوم الإثنين، أي يوم سوق النبطية، يؤجلونها يوماً حتى لا يضطر التجار إلى إغلاق محالهم وخسارة الأرباح في يوم عاشوراء[١١٢]. وأمام هذا القدر من النجاح، قامت بلدتان عامليتان، بتقليد النبطية في الاحتفال بعاشوراء، ولكنْ ليس بالضخامة نفسها[١١٣].

في دمشق

إن إقامة هذه الشعائر في عاصمة الأمويين القديمة لها اعتباران عندنا: الأول ناتج عن وجود

---

١٠٨. J. Darché, **Les chiites du Liban**, rapport du CHEAM n° 108, 1937, p. 17. على ما يبدو أن الكاتب لم يحضر التمثيلية بنفسه؛ فأول هذا المقطع مأخوذ عن «بلس».

١٠٩. Sleiman Najah,« La célébration», p. 41

١١٠. Frédéric Maatouk, **La représentation**, p. 62. ما زالت عاشوراء إلى اليوم مناسبة للتعارف بهدف الزواج. حتى أنه يقال إن بعض العامليين من المهاجرين إلى إفريقيا يأتون كل سنة في هذه المناسبة للبحث عن زوجات لأبنائهم.

١١١. Sleiman Najah, «La célébration», p. 41

١١٢. «رأيان مختلفان في كيفية إقامة عاشوراء» Colloque "Ashura", **Cahiers de l'Ecole Supérieure des Lettres**, p. 43 (partie arabe de l'ouvrage)

١١٣. ذكرت **العرفان** في عددها الصادر في كانون الثاني سنة ١٩٢٩؛ أن جبع بدأت بالاحتفال بعاشوراء على هذه الطريقة أيضاً. أنظر **العرفان** المجلد ١٧ العدد الأول ص١٠١. وفيما يختص بوصف ما كان يدور فيها في هذه المناسبة في العقد السادس من القرن العشرين أنظر: Emrys Lloyd Peters, « Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village », p. 195-200. وفي الخيام، ومنها أتى عبد الحسين صادق، كان يحتفل بهذه الشعائر منذ بداية العقد الرابع من القرن العشرين. Cf. Archives **MAE**, carton n° 1663, Bulletin d'informations hebdomadaires (services spéciaux), poste de Merdjayoun, **BIH** n° 19 du 3/5 au 9/5/1933, p. 2

جماعة صغيرة من الشيعة الإماميين في دمشق كان رئيسها الروحي محسن الأمين. والثاني ناتج عن وجود «قبر الست» في قرية قرب دمشق تُمسى راوية فيها مسجد السيدة زينب أخت الحسين وقد اشتهرت بشجاعتها يوم كربلاء واقتيدت بين السبايا إلى بلاط الأمويين[١١٤]. ويزار مشهدها ولاسيما يوم عاشوراء، إن لم يكن بالإمكان زيارة كربلاء.

من الصعب أن نستعيد تاريخ انتشار الشعائر الفارسية في دمشق، نظراً لغياب المصادر. إلا أنها، تبعاً للمنطق، لا بد أن تكون قد أُدخلت متزامنة مع ما حدث في النبطية، أي في أواخر القرن التاسع عشر. وكانت تستوطن دمشق، فيما خلا الطائفة الشيعية المحلية، جماعة صغيرة من الإيرانيين[١١٥]؛ كانوا أول من أقام شعائر عاشوراء على الطريقة الفارسية. وكانت سفارة إيران تدفع كل سنة سبع ليرات ذهباً، بمقتضى ما يقول رضى مرتضى القائم الحالي على مشهد السيدة زينب، لأحد أفراد رعيتها، اسمه علي جان، حتى يقيم تمثيل فاجعة كربلاء، وكان الممثلون، في معظمهم من الإيرانيين. وكانت تقام ثلاثة مشاهد: الأول يظهر فيه الحسين محمولاً وقد قطع رأسه، والثاني يظهر فيه الشمر، والثالث نساء أهل البيت[١١٦].

ويعود تاريخ إحدى الشهادات المكتوبة على احتفالات محرّم في دمشق، إلى بداية عهد الانتداب، وهي مقالة كتبها المقدَّم «مالينجو» وكان حينها مديراً لمدرسة الترجمة الفورية في دمشق عند تأسيسها[١١٧]. وعلى ما يبدو كان «مالينجو» قد حضر الاحتفال بنفسه، وسجّل في مذكرة لم ترد في المقالة، أن المقالة كتبت «استناداً إلى وثائق مدرسته»[١١٨]، وقد وجدنا بالفعل أثراً لـ«استقصاء ميداني»، قام به التلامذة على الأرجح حول هذا الموضوع[١١٩]. وعلى ما يظهر فإن الوصف الغني

---

١١٤. انظر لائحة من يُسَمَّيْن زينب من أهل البيت في مجلة **الموسم**، المجلد الأول العدد ٤ (١٩٨٩) ص١١٤-١١٥. ومنهن ثلاث من بنات علي بن أبي طالب هن زينب الكبرى وزينب الوسطى وزينب الصغرى. وقد بقي العلماء مختلفين حول هوية زينب المدفونة في هذا المشهد؛ ومنهم محسن الأمين. والاعتقاد اليوم أن هذا المقام لزينب التي كانت في كربلاء. وهذا ما كان سائداً في دمشق. إذ إن تقارير المخابرات الفرنسية حول إقامة شعائر عاشوراء تقول بأن زينب هي ابنة علي وفاطمة. أنظر: **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 2373, Bulletin de renseignements n° 5, Service des renseignements, bureau de Damas, rapport hebdomadaire du 2/10/1920

١١٥. يقدّر «تييري زركون» في مقالته «La communauté iranienne à Istambul» ص٥٩، عدد الإيرانيين في دمشق في أواخر القرن ١٩ بـ ٣٢٢ نسمة. على أن عدد هذه الجالية. على ما يبدو، قد أصاب تطوراً كبيراً بمقتضى ما تقول المصادر المتوفرة. فإحصاءات السكان في سوريا ولبنان سنة ١٩١٢م تقول أنه يقيم فيهما ٨٠٠٠ فارسي أنظر: Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban**, vol. XIX, p. 153. وقد عُدّ منهم سنة ١٩٢٠ في سوريا الكبرى ٦٠٠٠ نسمة. Georges Samné, **La Syrie**, p. 28

١١٦. مقابلة جرت في السيدة زينب في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤.

١١٧. Commandant Malinjoud «La fête de 'Achoura chez les Chiites de Damas célébrée dans le village de Sit», **RHR**, 88 (1923), p. 165-172

١١٨. انظر للمؤلف نفسه **Choses et autres sur la Syrie**, Paul Geuthner, Paris, 1924, p. 48

١١٩. Malinjoud, «Textes en dialecte de Damas: I. La coutume chiite du "laṭem" au village de Sitt (Damas)», **JA**, avril-juin 1924, p. 259-262

الدقيق الذي يعطيه «مالينجو» كان ثمرة معاينته للحدث بنفسه معزّزة بنتائج استقصاء فعلي. ويزيد في فائدة هذا الوصف أنه يروي أحداث الاحتفالات بعاشوراء التي أقيمت سنة ١٩٢٣، أي قبل سنتين من تحريم محسن الأمين لبعض الشعائر فيها.

كان يجتمع شيعة دمشق، إبان الأيام الأولى من شهر محرم، عند «السيد محسن الكبير» أو عند أحد وجهاء الخراب، لإقامة مجالس العزاء. ثم ينتقلون مساء اليوم التاسع إلى راوية، فيمضون الليل بالبكاء في المسجد القائم قرب قبر السيدة زينب. وفي الصباح يحتشد ثلاثة آلاف إلى أربعة آلاف شخص حول مشهد السيدة، وتُرفع الرايات السوداء على المئذنة والمدخل؛ ويعودون إلى النحيب والبكاء. ثم يدخل المشهد ما ينوف على الخمسين شاباً حفاة حالقي الرأس «حلقة عجمية» بتسمية أهل دمشق[١٢٠]، ويقفون في دائرة بانتظار الإشارة – وهي نغم حزين يُعزَف على طبل وصنج وبوق – للبدء بضرب رؤوسهم بحد المناجل أو الخناجر أو المدى. وينطلق الموكب على صيحات «علي! حيدر!»، ممزوجة بصراخ النساء. ويتشكل موكب آخر مؤلف ممّا يقارب المائة رجل يطلقون أيديهم في الفضاء وينهالون بها على صدورهم فتمتزج بضجيج الضرب والصراخ وآلات الموسيقى. ثم تُتابع الشعائر القائمة على أذى النفس متقطعة إلى آخر الاحتفال و«إلى أن يظهر بينهم السيد الكبير»[١٢١].

ولم تكن تُمثّل وقعة كربلاء، بل كانت ثلاث فرق تمثل الوصول إلى دمشق: السبايا متشحات ملطخات بالدماء يحملهن هودج (وتؤدي أدوارهن بنات صغيرات)، الإمام الشاب زين العابدين، مكبلاً بالسلاسل، معتمراً عمامة العلويين الخضراء، حاملاً القرآن بيمينه، يزيد أمام جثة الحسين وعليها ثلاث يمامات محناة بدمه، جاثمة على صدره. وكانت أعمال الشبيه في دمشق أقرب إلى أن تكون مشاهد حية تمثل أهل البيت وأعداءهم، منها إلى المسرحية.

ولم يحدد «مالينجو» من كان «السيد الكبير» الذي يظهر فجأة بين الجموع ليعطي إشارة النهاية في الاحتفال باعتبار أنه صاحبه الرزين ذو البأس. من المفروض منطقياً أن يكون محسن الأمين، إلا أن ذلك يناقض جميع مصادري الشفهية، وقد أكدوا جميعهم بما لا يترك مجالاً للشك، أن مجتهدنا لم يكن يحضر احتفالات عاشوراء في السيدة زينب. وذلك أن محسن الأمين ووجهاء حارة الخراب بمقتضى قول القائم على مشهد السيدة زينب وأقوال آخرين من شيعة دمشق، كانوا يقاطعون الشبيه والشعائر القائمة على أذى النفس، وذلك من قبل أن يطلق محسن الأمين إصلاحه، مكتفين بإقامة مجالس العزاء في حيّهم. وقد أكّد محسن الأمين في **سيرته**، أنه امتنع عن حضورها باستمرار[١٢٢] وعلى كل حال فإن مجتهدنا قد حرّم هذه الشعائر بعد عامين على وصف «مالينجو» لها.

---

١٢٠ . المرجع السابق ص٢٦١ .

١٢١ . «La fête de ‘Achoura chez les Chiites de Damas célébrée dans le village de Sit», p. 172 .

١٢٢ . **سيرته** ص١٥٧ .

II - ٣ - محسن الأمين يطلق الإصلاح

اهتم محسن الأمين، منذ أوائل العقد الثاني من القرن العشرين، بأن يحسّن إقامة مجالس العزاء في ذكرى استشهاد الحسين. ولذلك فقد ألّف ثلاثة كتب بهدف استعمالها في احتفالات محرّم. الأول وهو من كتب المقاتل: **لواعج الأشجان في مقتل الإمام أبي عبدالله**، وقد نُشر في أواخر سنة ١٩١١، وما لبث المؤمنون في دمشق وجبل عامل أن اعتمدوه. والثاني يروي أخبار من دعوا بـ«حركة التوابين»: فقد وعى الشيعة أنّهم أخطأوا بتركهم الحسين يلقى مصيره؛ فاجتمعوا على قبره، وانطلقوا منه للأخذ بثأره، فأبادهم جيش الأمويين. وعنوان الكتاب: **أصدق الأخبار في قصة الأخذ بالثار**، وقد نشر في سنة ١٩١٢. والثالث ونشر هو ايضاً سنة ١٩١٢، وهو مختارات من قصائد الرثاء، وعنوانه: **الدرّ النضيد في مراثي السبط الشهيد**. وقد جمعت مطبعة العرفان الكتب الثلاث، بعد ذلك بسنة، في مجلّد ضخم وصفته مجلة العرفان بأنه لا يستغني عنه كل شيعي[١٢٣].

بعد ذلك بما يقارب العقد من الزمن، في خريف سنة ١٩٢٤، تابع محسن الأمين هذه السلسلة بنشر الجزء الأول من جامع للمجالس مؤلف من خمسة أجزاء، عنوانه **المجالس السَنية**[١٢٤]. وقبل أن يصدر الجزء الخامس منه، نشر رسالة صغيرة عنوانها: **إقناع اللائم على إقامة المآتم**، يعدد فيها الحسنات من إقامة مجالس العزاء في ذكرى فاجعة كربلاء[١٢٥]. وتظهر الفضائل التربوية فيها واضحة: لأن هذه المجالس، في رأي محسن الأمين، تشكل مدرسة يستطيع الجميع أن يتعلم فيها بسهولة، التاريخ والأخلاق وتفسير القرآن والفن والفصاحة والشعر، إضافة إلى أنها تقوم بإحياء الحقيقة، وتشجع المؤمنين على تقليد صفات أهل البيت، وتحثهم على رفض الظلم وتجمعهم على حب الأئمة، معالجة مواضيع دينية ومدنية... كذلك فإنها تمنعهم من التجمع في المقاهي[١٢٦].

وُضعت **المجالس السَنية** لكي تُقرأ في مجالس التعزية، وكان هدف محسن الأمين من نشر هذا الكتاب أن يزود المؤمنين وَقُرّاء التعزية بأداة تُحيي هذه المجالس من جهة وترتبها وتنظمها وتحدد محتواها من جهة أخرى. وقد اجتهد، كما فعل في **المقتل**، في تنقية الروايات حول استشهاد

---

١٢٣ . **العرفان**، المجلد الخامس، العدد الأول، ص٣٨-٣٩ (تشرين الثاني ١٩١٣) وقد أعادت العرفان طبع هذا المجلد في صيدا وكذلك فعلت مكتبة إبن زيدون في دمشق.

١٢٤ . عنوانه الكامل: **المجالس السنيّة في مصائب ومناقب العترة النبوية**، وقد صدر الجزء الخامس في أواخر سنة ١٩٢٧. أنظر العرفان المجلد ١٢ ص٥٨٣ .

١٢٥ . يستشهد محسن الأمين بهذه الرسالة عدة مرات، ويقول «ورنر إيند» في Werner Ende, dans «The Flagellations of Muḥarram and the Shi‘ite ‘Ulamā'», p. 22، إنها صدرت عن مطبعة العرفان سنة ١٣٤٤هـ (١٩٢٥-١٩٢٦).

١٢٦ . أنظر نص **إقناع اللائم على إقامة المآتم**، وقد استعاده محمد الكنجي في رسالته: **كشف التمويه في رسالة التنزيه لأعمال الشبيه**، المطبعة العلوية، النجف ١٣٤٧ (١٩٢٩م) ص١١-١٨ .

الحسين من كل الخرافات التي كانت تحتويها كتب المجالس السابقة عليه[١٢٧]، وفي فصل الحب عن الزؤان، بحسب تعبيره[١٢٨]. وكان محسن الأمين قد صُدم بضحالة المعرفة عند القرّاء في جبل عامل وفي العراق، يوم كان يدرس فيه، وبجهلهم باللغة العربية، وبالأباطيل التي يروّجون لها. يروي في سيرته أنه حضر مجلس تعزية في الكاظمية، لم يلفظ القارئ فيه لفظة صحيحة واحدة. وكان إلى جانبه عالم فسأله: «أقسمت عليك بالله هل فيما ذكره هذا الرجل حرف صادق؟ قال: لا، قلت: فلماذا لا تنهون؟ قال: لا نستطيع»[١٢٩].

وبما أن محسن الأمين لم يكن يستكين لمثل هذا العجز، فإنه انبرى إلى إصلاح مجالس العزاء، فدرّب جيلاً جديداً من القرّاء يتقنون العربية الفصحى وزوّدهم بالأدوات اللازمة لها – ما ألّفه بهذا الصدد – حتى لا تنتشر الروايات التي لا أساس لها. ويؤكد محسن الأمين: أن همه الأول كان إنشاء المدارس لقراء التعزية. ثم يبيّن السبيل الذي يجب اتباعه وهو: تعليمهم الصرف والنحو لتجنيبهم اللحن؛ وتدريبهم على الرجوع إلى المعاجم لتحسين أدائهم اللغوي، وتمرينهم على الكلام أمام الجمهور على مبدأ لكل مقام مقال؛ وتلقينهم الروايات والأحاديث الصحيحة غيباً بالإضافة إلى القصائد الجميلة، وإبعاد كل رواية كاذبة عنهم[١٣٠]. وقد طبّق نهجه هذا على المقربين منه من تلامذته بدءاً بعلي الجمال، خطيب الجامع في الحارة وقارئ التعزية فيها. كذلك فإنه اختار شباباً مثقفين يعرفون إحدى اللغات الأجنبية – مما يجعلهم على قدر من الانفتاح على العالم – فشكلوا جيلاً جديداً من القراء ليحلوا محل الجيل القديم[١٣١].

وكان طموح محسن الأمين أن يفتتح في ذلك فتحاً، وأن ينشر «طريقته» في المناطق الشيعية الأخرى. فكان له من الأتباع في بيروت وجبل عامل[١٣٢] وامتدت طريقته إلى القاهرة، بواسطة أحد القراء في دمشق من آل مرتضى كان قد تدرب على يدي محسن الأمين، إذ لاحظ في أثناء مروره بالقاهرة سنة ١٩٢٣ أن الطائفة الشيعية فيها تنظم مجالس العزاء بذكرى الحسين، إلا أن قارئهم لم يكن على قدر من الكفاية المطلوبة، ولم يعكس الصورة الحقة لمذهب الأئمة أمام الحاضرين. وكانوا كثراً من مصريين وأجانب. وقد دعا شيعة القاهرة هذا القارئ الدمشقي فجاءهم ليحيي

---

١٢٧ . نثبت هنا على سبيل المثال ما أورده محسن الأمين في قصة الطيور البيضاء التي تمرغت بدم الحسين وجاءت حتى وقفت على حائط داره بالمدينة بغية إعلامها باستشهاده. أنظر **سيرته** ص٦١.

١٢٨ . **الأعيان** المجلد ١٠ ص١٧٣.

١٢٩ . **سيرته** ص ١٥٥ . بعد ذلك في النصف الثاني من العقد الرابع من القرن العشرين قامت محاولة لإصلاح المجالس الحسينية فانقسم حولها رجال الدين الشيعة. أنظر Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 160-161

١٣٠ . **رحلات السيد محسن الأمين**، ص٦١.

١٣١ . مقالة لمحمد علي مروة في **العرفان**، المجلد ٤٢، العدد ٧، يستشهد بها حسن الأمين في **سيرته** بقلمه وأقلام آخرين ص١١١.

١٣٢ . المرجع السابق.

مجالس عاشوراء[١٣٣].

أما في دمشق في حارة الخراب. فكانت المجالس تتم بحسب الطريقة التي أجراها محسن الأمين، وذلك في المدرسة التي أسسها مجتهدنا، ولا يزال الأمر على هذا الحال إلى أيامنا هذه[١٣٤]. كان البكاء على الحسين، كما فعل جدّه النبي[١٣٥] هو المقصود بالطبع، دون أن يكون ذلك بالمبالغة في ايذاء النفس. وكانت المجالس تتم في حارة الخراب باعتدال. يقول رضا مرتضى: «كانت المحاضرات التي تقام فيها من مستوى جيد... وفي اليوم العاشر عند الظهر كان يُقرأ مقتل الحسين ثم يوزع الطعام»[١٣٦]. ويؤكد، كغيره ممن قابلت، أن الشيعة في حارة الخراب لم يذهبوا إلى قبر السيدة زينب بل كانوا يبقون في حيّهم للاحتفال بذكرى عاشوراء، متبعين بذلك إرشادات رئيسهم الروحي.

وقد وسّع محسن الأمين، على مثال موسى شرارة سلفه في الإصلاح، إطار الشعائر الخاصة بمحرم، فأقام المجالس على مدار السنة، ليلة الجمعة. وقد أدلى أحد وجهاء الحارة، علي نظام، بدلوه في المساعدة المالية لإقامة هذه المجالس فكان يدفع أجر القارئ وثمن الشاي والسكر[١٣٧]. وكانت المجالس تقام في قاعة الصلاة القائمة بين بيت محسن الأمين والمدرسة العلوية. ويروي رضا مرتضى قائلاً: «كنت في العاشرة من عمري، وكان جدي السيد عباس، القائم على مشهد السيدة زينب، يصحبني معه إلى المجلس. وكان يُبدأ بتلاوة القرآن، ثم يقوم الشيخ علي الجمال بإلقاء موعظة، أو يشرح خطبة من خطب الإمام علي أو غيرها من النصوص الدينية. ويختم بقصيدة عن الحسين... وكانت المجالس منظمة خير تنظيم؛ ويُقدّم فيها الشاي أو الزهورات لاجتذاب الناس»[١٣٨].

وبذلك كانت شعائر محرّم عند محسن الأمين مناسبة لتطوير التديّن لدى الناس بتقنينه، ولتنظيم الحياة الدينية لدى الجماعة، وللدعوة إلى نوع من الإسلامي الشيعي القائم على العلم والمتيسّر للجميع في آن معاً، ولنشر قيمه الأخلاقية. وكان مجتهدنا فخوراً بالمجالس التي أسسها ولم يكن يتحرج من دعوة الضيوف إليها، حتى ولو كانوا ينتمون إلى مذاهب إسلامية أخرى، وذلك ليبين لهم

---

١٣٣ . **رحلات**... ص٦١؛ لا يحدد محسن الأمين كيف اتصل شيعة القاهرة بالسيد مرتضى، وربما كان له في ذلك يد.

١٣٤ . هذا ما تحققت منه بحضوري مجالس تعزية للنساء في المدرسة اليوسفية سنة ١٩٩٤ أنظر: «Yā Zayna! Pratiques cultuelles chiites autour du mausolée de la sayyida Zaynab, à Damas», à paraître dans Peuples Méditerranéens

١٣٥ . بخلاف ما أخذ على محسن الأمين، فإنه لم يكن ينكر الفضيلة الأخلاقية للبكاء؛ وقد خصص لها المجلس رقم ٢٥ من المجلد الأول من **المجالس السنية**. مع العلم أن الشيعة يتداولون حديثاً يروي أن النبي بكى في أحد الأيام بعد أن تنبأ بقتل الحسين.

١٣٦ . في مقابلة أقيمت في دمشق في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤.

١٣٧ . في مقابلة مع نسيب مرتضى في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٤.

١٣٨ . في مقابلة مع رضا مرتضى في دمشق في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤.

ما كان يعتبره الوجه الحقيقي للتشيّع[١٣٩]. وكان الحال في حارة الخراب، بعيداً عن شطحات الحمية والتألم، وإراقة الدمع والدم، مما كان يجري في قبر الست، على أن محسن الأمين، على الرغم من ذلك، ومع أن أتباعه لم يكونوا يشاركون في هذه الاحتفالات، فإنه كان يعتبر أنها تجري، من جهة، في مكان مقدس، ومن جهة أخرى في حماه الذي تقوم عليه سلطته الدينية. وقد أدى به حادث إلى أن ينتفض.

من دمشق إلى البصرة

بمقتضى ما روى رضا مرتضى، فإن شجاراً قد وقع بين السنّة والشيعة في إحدى السنوات - لا بد أن يكون ذلك في صيف سنة ١٩٢٤ - في مشهد السيدة، أوقع قتيلين[١٤٠]. فاغتنم محسن الأمين هذه الفرصة وحرّم الشبيه؛ فوجد الإيراني علي جان نفسه أمام عرض بقبض ثماني ليرات ذهبية مقابل عدم العودة إلى تمثيل المسرحية. وقد توقفت أعمال الشبيه منذ ذلك الحين في دمشق. وقد حرّم مجتهدنا الشعائر المتعلقة بأذى النفس كذلك واستعان بالشرطة لإجبار من يقوم بها من المؤمنين على احترام أوامره[١٤١] واستطاع بذلك أن يبطل الشعائر العنيفة، لفترة ليس إلا، لأنها استعيدت لاحقاً بعد موته بزمن[١٤٢].

ولم يكن محسن الأمين ليكتفي باستئصال هذه الشعائر من «حماه»؛ بل اغتنم مناسبة صدور **المجالس** ليبث تحريم الشعائر المدانة على جمهور أوسع، وقد وضّح في «المقدمة المهمة» بحسب تعبيره، مآخذه على شعائر محرم، بصورة مختصرة لكنها حازمة؛ فأنكر أولاً ما يتناقله القراء من روايات كاذبة، واصفاً الكذب بأنه من «كبائر الذنوب». ثم هاجم الشعائر المتعلقة بإيذاء النفس، فوصفها بأنها من أعمال الشيطان التي تبعد الراغبين في التقرب من الحسين، عنه. وفي الختام، حكم بأنّ أعمال الشبيه تستدعي القيام بالمحرمات. ولا يكون الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين باتباع هذه الشعائر، فهو قد استشهد ليقيم دين جده[١٤٣].

وقد بدأت **المجالس** تشيع في الأوساط الشيعية في خريف سنة ١٩٢٤، ومعها فتوى محسن

---

١٣٩ . كان جعفر الخليلي في زيارة محسن الأمين في دمشق فقال له إنك تسمع في هذه المجالس ما لم تسمعه قط، محاولاً إقناعه بحضور أحد هذه المجالس. وكان مجتهدنا راضياً من نجاح هذه المجالس الجديدة إذ إنها أعطت لغير الشيعة صورة حسنة عن طائفته. أنظر: **رسالة التنزيه لأعمال الشبيه** ص١٢ و٣٠.

١٤٠ . المرجع السابق. وقد أكد رضا مرتضى أن الشجار وقع بسبب اثنين من السنة جاءا ليشاهدا التمثيل وهما في حالة السكر.

١٤١ . المرجع السابق. ومقابلة مع نسيب مرتضى في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٣.

١٤٢ . تقام اليوم شعائر قائمة على أذى النفس في مشهد السيدة زينب على نحو غير ظاهر.

١٤٣ . **المجالس السنيّة**، «المقدمة المهمة» الجزء الأول، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الخامسة (ب. ت.) ص٣-٥.

الأمين الذي لم يقف عند هذا الحد؛ فبعد ذلك بقليل نشرت إحدى صحف بيروت مقالة تستعيد عرض مواقفه[١٤٤].

وفي سنة ١٩٢٦ في البصرة أصدر المجتهد مهدي بن صالح القزويني (١٨٦٥-١٩٣٩)[١٤٥]، فتوى تحرم أعمال الشبيه ومواكب لطم الصدور. فهل كان ذلك من قبيل الصدفة أم أنه عمل مشترك؟ فقد نشر مقالة في صحيفة البصرة **الأوقات العراقية**[١٤٦]، أعلن فيها أن بعض ما يمارس من أعمال يوم عاشوراء يُعدّ من البدع وكذلك الأعمال الوحشية والبربرية[١٤٧]. واستعاد موقفه هذا في كتب كثيرة[١٤٨]. فنوديَ بالتصدي إلى «العصبة الأموية»، بهدف إشراك محسن الأمين المقيم في دمشق، في هذه القضية. والحق أن السيدين، محسن الأمين ومهدي القزويني، كانا يهاجمان الشعائر نفسها، ويناضلان بروح الإصلاح نفسها وبتقديم الحجج المتشابهة؛ وكانا متفقين حول كل ما يتعلق بالنساء، وتحريم تمثيل السبايا، والاختلاط بين الجنسين في المواكب، ورؤية النساء لأجساد المشاركين في الموكب وهم شبه عراة وإلى آخره[١٤٩]. إلا أن المجتهدَين لم يكونوا متفقين حول بعض المواقف، فلم يكن بالإمكان الخلط بين آرائهما كما فعل الذين هاجموهما، إذ شملوا مقالات دمشق والبصرة وأقاموا عليهما حملة انتقاد واحدة لما اعتبروه مؤامرة. ويبقى للقارئ اليوم، أن يحل عقد الخيوط المتشابكة وأن يجد كلام كل واحد منهما في طيات الردود الموجهة إليهما. وهكذا فقد ألّف عبدالحسين صادق رسالة عنوانها **سيماء الصلحاء** ينتقد فيها محسن الأمين ومهدي القزويني

---

١٤٤ . ضاع مرجع هذه المقالة، ولم نجد له أثراً في الردود على محسن الأمين. ولم يعد إبنه حسن يذكر في أي جريدة نشرت. وقد نُحَصِّل فكرة عنها من الرد الذي قام به عبد الحسين صادق على هذه المقالة بعنوان **سيماء الصلحاء**، العرفان، صيدا، ١٣٤٥ (١٩٢٦-١٩٢٧).

١٤٥ . حول هذا العالم الذي استقرّ في البصرة بطلب من سكانها/ وهو في رحلة الى الحج أنظر: **الأعيان** المجلد العاشر ص ١٥٣؛ و**معارف الرجال** المجلد الثالث ص١٦٤-١٦٦ لمحمد حرز الدين. وقد صدرت له ترجمة في مجلة **المواسم** المجلد ١٥ ص٣٩٥-٣٩٩.

١٤٦ . لم أستطع الحصول على هذه الجريدة، إلا أن المقالة يذكرها حسن المظفر ويستشهد بها في **نُصرة المظلوم**، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٥ (٢٦-١٩٢٧). ونذكر هنا أن بعض الرسائل المتعلقة بموضوع الجدال حول شعائر عاشوراء، قد جاء بها حسن الأمين من النجف وأعطاها لمكتبة الجامعة الأميركية في بيروت. وهي متوفرة للجميع. وسوف نتطرق إلى **نُصرة المظلوم** ومؤلفه لاحقاً.

١٤٧ . **نصرة المظلوم** ص٢-٣.

١٤٨ . مهدي القزويني، **كشف الحق**، بغداد ١٣٤٥ (٢٦-١٩٢٧). ٢٢٠ص. لم أستطع الإطلاع عليه، إلا أنه مذكور في **الذريعة** المجلد ١٨ ص٣٢؛ قامت **العرفان** بعرضه باختصار بعد صدوره بمدة. أنظر **العرفان** المجلد ١٥ العدد ٩ ص١١٨٢ (أيار - حزيران ١٩٢٨). وقد نشر المؤلف حول الموضوع نفسه: **صولة الحق على جولة الباطل في موكب التعزية**، ويذكره في سيرته: أنظر **الموسم** المجلد ١٥ ص٣٩٦؛ و**الذريعة** المجلد ١٥ ص٩٨. ويشير في كتاب غير مخصص لهذا الموضوع، إلى الشعائر القائمة على أذى النفس Werner Ende, «The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'», p. 27-28

١٤٩ . إن إظهار السبايا المسمى بالشبيه قد أُدخل إلى البصرة سنة ١٩٢٢. وعلى ما يبدو فإنه قد وقع حادث في أثناء التمثيل أثار غضب القزويني. حول موضوع النساء عند القزويني أنظر: حسن المظفّر، **نصرة المظلوم**، ص١٣-١٤ وص١٩-٢١ و٢٤. أما آراء محسن الأمين فنبحثها لاحقاً بالتفصيل.

على حد سواء دون ان يسميهما . ومع ذلك فإنه يذكر في خاتمة رسالته أن العلماء الكبار لم يخرجوا على رأي الأمة في مسألة تحليل شعائر عاشوراء، ما خلا اثنين منهم واحد عاملي وواحد بصري[١٥٠] . ويظهر لي أن هذا النص ينتقدهما كليهما على التوالي مستعيداً مواقف كل منهما وحججه . ويظهر من بين السطور، موقفان من إقامة مجالس التعزية : الأول ينكر المبالغة في البكاء، ويرى في المجالس التهاء يبعد المؤمن عن دينه، وبدعة مستجدة؛ ويود أن تصبح عاشوراء يوم فرح، لأن الحسين في ذلك اليوم أدّى واجباً أمره به ربه[١٥١] . وهذا موقف مهدي القزويني[١٥٢] . والموقف الثاني وكان أكثر اعتدالاً؛ ينادي ببساطة، بتلاوة مقتل الحسين في اجتماعات عامة وخاصة، والبكاء بلا صراخ لكي لا يكون محرماً، ومن دون الوقوع في الأخطاء اللغوية[١٥٣] . وهذا موقف محسن الأمين .

وقد كان لهذه القضية أصداء كثيرة، أول الأمر، أكان ذلك في البصرة أم في جبل عامل، لأنها قسمت المجتهدين إلى معسكرين . وقد وجد كل منهم الفرصة ليؤكد تحالفاته أو عداواته في الصراع بين الحلقات الدينية . فقد أضيف إلى التنافس المحلي بين مهدي القزويني وعبدالمهدي المظفّر (ت١٩٤٤)[١٥٤] صراع كبير هو الصراع على المرجعية نفسها . وكانت المواجهة فيه، بمقتضى قول اسحاق نقاش، بين الجانب الفارسي وكان يمثله حسين النائيني وأبو الحسن الأصفهاني، وبين «الجانب العربي» وكان يمثله أحمد آل كاشف الغطاء[١٥٥]؛ أضف إلى ذلك أن التنافس بين النائيني والأصفهاني كان على أشده في تلك الفترة . وقد استُفْتِيَ كبار المجتهدين لحسم النزاع ... وإرشاد المؤمنين .

وكان أبو الحسن الأصفهاني أول مَن أصدر فتواه بين سلسلة الفتاوى التي أثارتها هذه القضية . ولعلها كانت تفتقر إلى الوضوح – إلا أن يكون قد أصدر غيرها من الفتاوى – لأن البعض اعتبرها في صالح إقامة شعائر عاشوراء[١٥٦]، والبعض الآخراعتبرها عكس ذلك، ولا سيما من مناصري

---

١٥٠ . **سيماء الصلحاء**. ص٨٢ .

١٥١ . المرجع السابق، ص١٥ و٢٣ و٢٥ و٢٧ و٥٧–٥٨ .

١٥٢ . يؤكد هذا الرأي ما ورد في العرض الذي قامت به العرفان لـ **كشف الحق** وفيه أن الكتاب ينفي ما يجري يوم عاشوراء من طلب التبرك، وأن مؤلفه يجعل من عاشوراء «عيدا»؛ **العرفان**، المجلد ١٥، العدد ٩، ص ١١٨٢ (أيار – حزيران، ١٩٢٨) . . ولئن ذكرت المجلة هذه المسألة فذلك لأنها لا تشاطر القزويني رأيه فيها . بل على العكس فإنها استنكرت في العديد من الأحيان عادات السنّة الموروثة من الأمويين، والتي تعتبر هذا اليوم عيداً . أنظر : «هل نحزن أو نفرح في يوم عاشوراء؟»، **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٣، ص١٧٦ (آذار ١٩١٠)؛ والمجلد ٧، ص٢٢ (١٩٢١) . أكثر من ذلك؛ فإنها استنكرت قرار المجلس النيابي باعتبار أول محرم عيداً . أنظر، **العرفان**، المجلد ١٥، ملحق ٩، ص١٣٧ .

١٥٣ . عبد الحسين صادق، **سيماء الصُلحاء** ص٤٣ وص٤٦ .

١٥٤ . Werner Ende, «The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'», p. 24 et p. 28

١٥٥ . Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Iraq**, p. 85 et p. 154

١٥٦ . أنظر حسن المظفر، **نصرة المظلوم**، ص٤٨ : «أصدر أبو الحسن الأصفهاني فتوى حلل فيها كل ما يتعلق بالشعائر» . أنظر أيضا علي تقي النقي الُلكناوي؛ **إقالة العاثر في إقامة الشعائر الحسينية**، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٤٧ (١٩٢٨–١٩٢٩) ص٥٩ : «إن التحريم المنسوب إليه غير صحيح؛ وبعض الكتاب ينسبون له التحليل» .

التحريم ومنهم محسن الأمين وجعفر الخليلي[١٥٧] .

وقد ظهرت مشكلة الغموض في الفتاوى القابلة لتفسيرات عديدة، جلية في فتوى محمد حسين آل كاشف الغطاء، بطلب من أهل البصرة[١٥٨] . فقد أصدر العالم فتوى أولى يحلل فيها إقامة المواكب من أجلّ الشعائر الجعفرية، مضيفاً أنّها إن لم تكن مستحبة فهي ليست محرمة . ولم يتحفظ في كلامه إلا حول مسألة استعمال الآلات الموسيقية، معتبراً أنه بالإمكان منعها، لما تستتبعه من احتمال التهجم على الشيعة[١٥٩] . ولم يكتف الناس بهذه الإجابة فطالبوه بإيضاحها؛ فأصدر فتوى ثانية بتاريخ ٢٧ آب ١٩٢٦، أظهرت سخطه من قضية بدأت باتخاذ أبعاد كبيرة في الأوساط الدينية . ومع ذلك فقد وضّح فتواه وفصّلها نقطة نقطة، فأقر بتحليل شعائر عاشوراء، ولو ببعض التحفظ . إلا أنه ختم كلامه بنصيحتين لأهل البصرة : تنقية المواكب من كل ما يسيء إلى عظمتها وهيبتها؛ ورفض الدخول في نزاعات تضعف الشيعة[١٦٠] . ولم يكتف الناس بهذه الإجابة مرة أخرى؛ فأصدر فتوى ثالثة استعاد فيها عرض حججه بطريقة مختلفة موسعة ووصل إلى النتيجة نفسها[١٦١] . فتأمل حيرة سواد المؤمنين .

مما لا شك فيه، أنّ محمد حسين آل كاشف الغطاء كان يأبى أن يحرّم هذه الشعائر . لا بل إنه حارب بشدة أبا الحسن الأصفهاني مع أنه كان في مواقف أخرى منسجماً مع الحركة الإصلاحية[١٦٢] . لكنه غيّر رأيه بعد ذلك[١٦٣] . ونذكر هنا أنّ محمد حسين كان الأخ الأصغر لأحمد آل كاشف الغطاء، وكان هذا الأخير يسعى هو أيضاً إلى منصب المرجعية[١٦٤] .

---

١٥٧ . محسن الأمين، **التنزيه**، ص٢٣ وص٢٧؛ وجعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم** الجزء الأول ص١٠٦ و٢٠٧، حيث يستشهد بفتوى الأصفهاني، ولم أجدها في مكان آخر . وهي في رأيه تنادي بتحريم استعمال السيوف والسلاسل والطبل والزمر وغيرها من الشعائر المقامة في المواكب الحسينية يوم عاشوراء بإسم الحزن على الحسين؛ فهي غير شرعية . وبمقتضى منطق الأمور، فإن أبا الحسن الأصفهاني قد أصدر فتوى أولى أقل وضوحاً في فترة قضية البصرة . ثم أصدر هذه بعد **رسالة التنزيه** لمحسن الأمين .

١٥٨ . جمعت هذه الفتاوى ونُشرت سنة ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م) بعنوان **الآيات البينات** أنظر **الذريعة** المجلد الأول ص٤٦ . ثم أعيد نشرها هي ونصوص أخرى من نمط واحد لمحمد حسين آل كاشف الغطاء : **الآيات البينات في قمع البدع والضلالات**، دار المرتضى، بيروت ١٩٩٢ .

١٥٩ . محمد حسين آل كاشف الغطاء؛ **الآيات البينات** ص٩ و١٠ .

١٦٠ . المرجع السابق ص١١–١٥ .

١٦١ . المرجع السابق ص١٦–٢٦ .

١٦٢ . **هكذا عرفتهم** الجزء الأول ص٢٣٢ .

١٦٣ . في مقابلة مع حسن الأمين أجريت في بيروت في ٢٦/ ١/ ١٩٩٣، يقول إن محمد حسين آل كاشف الغطاء تراجع عن موقفه بعد حوالى عشرين سنة، محتجاً بأن «الظروف» كانت قد أملت عليه مواقفه .

١٦٤ . فرد آخر من أفراد آل كاشف الغطاء، هو عبد الرضا، حرر رسالة في الدفاع عن إقامة شعائر عاشوراء : **الأنوار الحسينية والشعائر الإسلامية**، نشرها في بومباي سنة ١٩٢٧–١٩٢٨ أو ١٩٢٨–١٩٢٩ . وقد ذكرها إسحاق نقّاش في : Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 145, p. 148, p. 155 et p. 157

واستفتى أهل البصرة حسين النائني كذلك، وكان الأوفر حظاً في الوصول إلى المرجعية، وكان رأيه مثقلاً بكل سلطتها. وبقيت فتواه التي أصدرها بتاريخ ٢٦ أيلول ١٩٢٦ حجة زمناً طويلاً ولم تزل يحتج بها إلى اليوم[١٦٥]؛ وقد حلّل فيها شعائر عاشوراء: بما في ذلك المواكب والتطبير - ما لم يُلحق الضرر - وتمثيل الفاجعة. إلا أنه دعا إلى ضرورة تخليصها من بعض العناصر المكروهة، كالغناء واستعمال الآلات الموسيقية، والاحتكاك الذي يقع بين حارتين في أثناء المواكب. على أن هذه العناصر الممنوعة لا تكون برأيه سبباً لأبطال الشعائر.

وقد استتبعت فتاوى المجتهدين الكبار هذه، كتابات أخرى كانت تهاجم محسن الأمين ومهدي القزويني. ومنها: **كلمة حول التذكار الحسيني** لمحمّد جواد الحجامي[١٦٦]، **ونصرة المظلوم** المحرر سنة ١٩٢٦ بتوقيع حسن المظفر، على أنّ نسبته الصحيحة، برأي الكتاب المعاصرين، تعود إلى عبد الحسين الحلّي (١٨٨٢ أو ١٨٨٤-١٩٥٥)[١٦٧]. ونشرت رسالة أخرى في تلك الفترة في العراق عنوانها: **النظرة الدامعة**، وكان مؤلفها مرتضى آل ياسين من أقرباء عبدالحسين شرف الدين[١٦٨]. وأصدر عبدالحسين صادق في جبل عامل **سيماء الصلحاء**.

رسالة التنزيه

كان محسن الأمين في تلك الفترة في لبنان، في قريته شقراء[١٦٩]. وقد اشتدت الحملة ضده، ولا سيما في جبل عامل. يروي جعفر الخليلي أن عبدالحسين صادق في النبطية وعبدالحسين شرف الدين في صور كانا يناهضان دعوته. فكان ذلك حافزاً له، وقد دفعه الغضب إلى تحرير الرد على

١٦٥. أنظر: مرتضى عيّاد، **مقتل الإمام الحسين وفتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر**، دار الزهراء، بيروت (بـ. تـ.) ص١٢-١٤. ذكرته جريدة **العهد** في ١٧ صفر ١٤٠٨هـ، «فتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر الحسينية»، ص٨.

١٦٦. لم أرجع إليه، وقد أعلن عن صدوره في **العرفان**، المجلد ١٣، العدد ٨، ص٩٤٦ (نيسان ١٩٢٧).

١٦٧. **شعراء الغري**، الجزء ٤ ص٢٧١؛ **نقباء البشر**، المجلد ٣، ص١٠٦٩؛ **معجم المؤلفين العراقيين**، المجلد ٢ ص٢٢٦. ويأخذ بهذا الاحتمال «ورنر إيند» في ...The Flagellation ص٢٣. على أنه لا بد من أن نشير إلى أن حسن الأمين يعتبر هذا الكتاب من تأليف محمد حسن المظفر (١٨٨٤-١٩٥٦)؛ وهو الأقرب إلى القبول، حول هذا العالم أنظر: **نقباء البشر** المجلد الأول ص٤٣١-٤٣٢.

١٦٨. عنوان الكتاب الكامل: **النظرة الدامعة في إثبات جواز العزاء لسيّد الشهداء وتمثيل ذلك وإظهاره للناس**، أنظر **الذريعة** المجلد ٢٤ ص١٩٦ وقد ذكره نور الدين شرف الدين في مقالة له بعنوان «مآتم الحسين»، **العرفان**، المجلد ٢١، العدد ٣، ص٣٦٣. حول مؤلفه وقد ولد في الكاظمية سنة ١٨٩٣، أنظر: **شعراء الغري** المجلد ١١ ص٢٥٥.

١٦٩. كان محسن الأمين قد ترك دمشق سنة ١٩٢٥ إبان الثورة الدرزية، بحسب ما أخبرني به إبنه حسن، وقد بقي في شقراء حتى سنة ١٩٢٨ أنظر أيضاً «ترجمة» فتى الجبل له في **العرفان**، المجلد ١٦، ص٣٠ (١٩٢٨). إذ يقول إنه كان في بيروت يوم أنهى **التنزيه**.

عبدالحسين صادق: **رسالة التنزيه**، وفيها يحدد مواقفه ويؤكدها[١٧٠]، وذلك أن «من يُستغضب ولا يغضب، فهو حمار»[١٧١]. وقد انتهى من تحريرها في ١٨ تموز سنة ١٩٢٧. إلا أنها لم تنشر إلا في نهاية سنة ١٩٢٨؛ وذلك إما لأن محسن الأمين كان يستشعر وقوع المشاكل بإصدارها، أو أن ناشرها أحمد عارف الزين كان يتردد قبل إخراجها من المطبعة. على أن هذا الأخير قد اتخذ موقفاً: فقد أصدرت **العرفان** مراجعة للرسالة تقول فيها إنّ الرسالة رد موثق بالحجج الدينية والعقلية على البدع التي نشرها بعض العلماء في النبطية وجبع والتي تضع الشيعة موضع الهزء والسخرية[١٧٢].

يبدأ محسن الأمين **التنزيه** بأن يعدد بوضوح كل ما هو محرّم في شعائر عاشوراء:

- الكذب (الروايات الكاذبة، أو التي لا أساس لها، عن أهل بيت محمد).
- الغناء.
- الضرب بهدف إجراء الدماء.
- إستعمال الآلات الموسيقية ومنها الصنج والناي.
- إلباس الرجال ثياب النساء في تمثيل الفاجعة.
- إظهار بنات النبي حاسرات على المسرح.
- إسماع أصوات النساء للرجال (صوت المرأة عورة)[١٧٣].
- الصياح والزعيق بالأصوات المنكرة القبيحة.

ويرى محسن الأمين أن كل هذا من أعمال إبليس. وبعد أن يحدد موقفه، يرد على عبدالحسين صادق فينتقد تصرفه في عاشوراء وأقواله في **سيماء الصلحاء** - ولا ينسى الأخطاء اللغوية[١٧٤]. وفي رأيه أن شعائر عاشوراء، كما كانت تقام في النبطية، تعرّض أهل البيت وأتباعهم لسخرية الجمهور: فلا ينبغي للمواكب ولمجالس التعزية أن تقام إلا «مطهرة مما حرّم الله»[١٧٥]. ثم يرد المؤلف حجج خصمه، عارضاً موقفه من المسائل التي تشغله، بدءاً بالروايات المكذوبة.

يرى عبدالحسين صادق أنه في الإمكان التساهل فيما يختص بالروايات الضعيفة الواردة في مجالس التعزية؛ إذْ لا يترتب عليها نتائج، باعتبارها ليست من الأحكام الشرعية. أما محسن الأمين

١٧٠. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢٠٧. والعنوان الكامل لرسالة محسن الأمين هو: **التنزيه لأعمال الشبيه**. وبمقتضى قول المؤلف نفسه، فإن هذه الرسالة ترجمت إلى الفارسية، أنظر **سيرته** ص١٥٧. وقد أعيد طبعها سنة ١٩٧٣ ثم سنة ١٩٩٦ بعنوان **ثورة التنزيه**، وكانت المناظرة حول بعض شعائر عاشوراء، وقد حرمها مجتهدون لبنانيون وإيرانيون، قد عادت الى الواجهة. اعتمدنا الطبعة الأولى.

١٧١. **التنزيه**، ص١٤. ولن يتردد خصومه في لومه على غضبه، أنظر عبد الحسين الحلي، **النقد النزيه لرسالة التنزيه**، المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م - ١٩٢٩م) ص٥.

١٧٢. **العرفان** المجلد ١٧ العدد الأول ص١٠١ (كانون الثاني ١٩٢٩).

١٧٣. أي أن صوت المرأة يُعدّ من العورات، فعليها إخفاؤه.

١٧٤. **التنزيه**، ص٧.

١٧٥. المرجع السابق ص٨.

فيرفض أن يقيم هذا التمييز بين الروايات التاريخية والأحكام الشرعية؛ وفي رأيه أن معالجة الروايات التاريخية يجب أن يتم بأعلى درجات الجد[١٧٦]. فيما يتعلّق بلغة هذه الروايات، يقول عبد الحسين صادق بإيلاء المسألة إلى عامة الناس، وإعطائهم الحق في استعمال العامية؛ وذلك لأن الشيعة يقطنون مناطق متنوّعة اللغات (فيهم العربي والفارسي والتركي والهندي الخ ...)؛ كما أنه لا يمكننا التوجه بالفصحى إلى أمّيين[١٧٧]. وهذا دحض لكل ما قامت عليه مقاربة محسن الأمين للغة العربية والثقافة ... لذلك فإنه يجيب بشدة قائلاً إنّ الأفضل يكون بالكف عن الأخطاء وبالتوجه إلى العرب بالعربية الصحيحة. ثم يتابع عرضه بإيراد الأمثلة على الروايات المكذوبة، قبل أن ينتقل إلى موضوع الشعائر القائمة على أذى النفس.

كان عبدالحسين صادق قد شبّه جرح الرؤوس بالحجامة محللاً إياه[١٧٨]. أما محسن الأمين فينكر هذا القول: لأنه لا يمكننا التقرب من الله بمثل هذه الأعمال، بل إنها، على العكس من ذلك، تغضبه وتغضب النبي وأهل بيته. وفي رأيه أن الشرع سمْح، سهْل، واحد على الجميع؛ فإن كان التكليف يحمل الضرر على المؤمن فإن عليه أن يمتنع عنه. وقد دحض بذلك حجة خصمه الذي كان قد أكّد أن الأنبياء والأئمة قاسوا من تجارب مريرة وقاموا بأعمال التنسك والسخرة، وكأنهم كانوا بذلك يظهرون المثال الذي يجب أن يحتذى. أما محسن الأمين فيعتبر أن الأمثلة المعطاة تُقدِّم الحجج الكافية. كذلك فإن ضرر النفس ليس مما يقبل به العقل. كما أن رجال الدين لا يجرون دمهم، تاركين الأجر في ذلك للناس العاديين، وإذا ما لطموا صدورهم فإنهم يلطمونها برفق فلا تحمّر. وهذا ما يتفق في رأيه والفتوى التي أصدرها محمد حسن الشيرازي[١٧٩].

يعتبر عبدالحسين صادق، أن هذه الشعائر محللة لأن كبار المجتهدين امتنعوا في الماضي عن تحريمها؛ وهذا من باب الإجماع السكوتي. ويرفض محسن الأمين هذه الفكرة قائلاً إنّ مجتهدين من أمثال محمد حسن الشيرازي قد شجبوا بعض هذه الشعائر، أما الآخرون فإنهم لم يصدروا فتاواهم لأنهم كانوا يعلمون أنها لن تؤثر على عامة الناس حتى وإن صدرت عن المقلَّدين[١٨٠]. ويتابع نقاشه لعبدالحسين صادق في تفسيره فتاوى جعفر كاشف الغطاء والميرزا القمي وأخرى قام بها علماء معاصرون، ولا سيما منهم أبو الحسن الأصفهاني[١٨١]، ثم يصل إلى ذكر المجالس التي

١٧٦. المرجع السابق ص٨ و١٠-١٣. كان لدى محسن الأمين آراء دقيقة حول طريقة كتابة التاريخ، طبقها بصورة خاصة في كتابه أعيان الشيعة أنظر لاحقاً (قبل وبعد II من الفصل التاسع).

١٧٧. **سيماء** ص٤٦-٤٨.

١٧٨. يستبق هذا التشبيه بعض التفاسير المستحدثة للقرآن ومنها على سبيل المثال أن الجن المذكور في القرآن ليس سوى الميكروبات والبكتيريا. وهذا نوع من التقاء العقلانية العلمية الحديثة بالتعلق بالعقيدة.

١٧٩. **التنزيه**، ص١٤-٢٣.

١٨٠. المرجع السابق ص٢٣-٢٤.

١٨١. المرجع السابق ص٢٦-٢٧.

يقيمها في دمشق، ويثير قضية البصرة، ويختم قوله بسهم ساخر يطلقه على خصومه وخصوم مهدي القزويني. يقول: إن الفاجعة وقعت بجدّنا و«ليست الثكلى كالمستأجرة»[١٨٢].

II - ٤. الفتنة[١٨٣]

كانت ردّات الفعل على الرسالة سريعة. يقول محسن الأمين: «وقام لها بعض الناس وقعدوا، وأبرقوا وأرعدوا، وأزبدوا وهيجوا طغام العوام والقشْريين ممن يُنسب للدين»[١٨٤]. وفي أثناء الأشهر التي تلت صدور **التنزيه**، أي في أوائل سنة ١٩٢٩، صدرت في العراق عدة رسائل تردّ على رسالة محسن الأمين. فقد نشر عبدالحسين الحلي، ولعله يكون هو نفسه كاتب **نصرة المظلوم**، باسم مستعار، رسالة بعنوان **النقد النزيه لرسالة التنزيه**، وفيها يرد على ما جاء من تحريم في **التنزيه** بحجج مطولة[١٨٥]. وكتب علي تقي النقوي اللكناوي وهو من لكناو في الهند وكان طالباً يدرس في النجف، رسالة أقصر من سابقتها بعنوان: **إقالة العاثر في إقامة الشعائر الحسينية**[١٨٦]، يرد فيها على آراء محسن الأمين من دون أن يعمق الخلاف بين العلماء. وقد استعان في دعم أقواله بكبار المجتهدين من معاصريه ممن أكدوا تحليل هذه الشعائر.

وكان طالب آخر من طلاب النجف، وهو العاملي عبدالله سبيتي، قد أنهى في نيسان ١٩٢٩

١٨٢. المرجع السابق ص٣١-٣٢. يرجع نسب محسن الأمين ومهدي القزويني إلى الحسين. أما عبد الحسين صادق فليس له هذا النسب.

١٨٣. وقعت الفتنة الكبرى بعد مقتل ثالث الخلفاء الراشدين عثمان. ثم استعملت هذه اللفظة بمعناها التحقيري للدلالة على كلّ «تحدٍّ ثقافي أو حربي في مواجهة النظام القائم». انظر: Bernard Lewis, **Le langage politique de l'islam**, **Gallimard**, Paris, 1988, p. 14 ويقابل «الفتنة»، «الوحدة»، وهي لفظة شاع استعمالها، وكانت بحق شعار الفترة التي ندرس (انظر الفصل الآتي). وقد استعمل جعفر الخليلي لفظة «الفتنة» في الكلام على ما أثارته دعوة محسن الأمين من مواضيع. واستشهد به «ورنر إيند» في مقالته «The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'», p. 23 (هذه المقالة المكثفة شديدة النفع، إلا أن المعطيات تنقصها، لأن كاتبها لم يطلع على الردود على رسالة محسن الأمين). وكان «جاك برك» قبله، قد استند الى جعفر الخليلي في مقاربته لهذه الفتنة في مقالته «Hier à Nağaf et Karbalā'», **Arabica**, 9 (1962), p. 337-338 وقد لاحظ «ورنر إيند» أن في هذا المقطع من المقالة خطأ (فقد قرأ «أمَّوي» أي المنسوب إلى «الأمة»، بدلاً من «أموي» المنسوب إلى بني أمية). ويخصص اسحاق نقاش لدعوة محسن الأمين والردود عليها، قسماً من فصل في: **The Shi'is of Irak**، ص١٥٤-١٥٧.

١٨٤. **سيرته** ص١٥٧.

١٨٥. يقول المؤلف في نهاية رسالته أنه ردّ على جزء من **التنزيه** إلى الصفحة ١٩، ويعد القراء بجزء ثان. انظر، **النقد النزيه**، ص١٦٣-١٦٤.

١٨٦. نشرتها المطبعة الحيدرية، النجف ١٣٤٧هـ (١٩٢٨-١٩٢٩). ٥٩ ص. ويتحدر مؤلفها من أسرة كبيرة من علماء لكناو. وقد ولد سنة ١٩٠٧ وجاء إلى النجف في طلب العلم فبقي فيها إلى سنة ١٩٣٥، فألف فيها كتباً وكتب مقالات في الصحافة العراقية وفي العرفان. ولما توفي أبوه، أبو الحسن، عاد إلى لكناو فخلفه في الرياسة الدينية فيها. أنظر **شعراء الغري**، المجلد ٦، ص٤٣٥-٤٣٦، **ونقباء البشر**، المجلد الأول، ص٣٤.

رسالة عنوانها **رنة الأسى**[١٨٧]؛ وقد اجتهد فيها في تفنيد آراء محسن الأمين واحداً فواحداً، مستعيناً، هو أيضاً، بفتاوى المجتهدين من معاصريه، التي صدرت على إثر قضية البصرة. أما لهجته فصدامية بل مقذعة أحياناً: ويبدأ سبيتي رسالته بأن يأخذ على محسن الأمين إهماله أموراً أكثر خطراً من شعائر عاشوراء؛ ومنها أعمال الإرساليات المسيحية؛ وينهيها بالتأكيد على أن محسن الأمين، إن كان يرى أن الناس لا يأخذون بتحريمه، فهو يعترف إذن بتقصيره عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي عن الرياسة الروحية[١٨٨].

ثم قام بالرد على **التنزيه** عالمان من آل المظفر: محمد حسين (١٨٩٥-١٩٦٢)، وقد أصدر **الشعائر الحسينية**[١٨٩]، وعبدالمهدي المظفر، وكان يقيم في البصرة، منافساً فيها مهدي القزويني، ونشر: **إرشاد الأمة للتمسك بالأئمة**[١٩٠]. وقد أخذت هيئة التحرير في مجلة العرفان، على هذا العمل، حكمه المسبق على بعض دعاة الإصلاح، ونسبته إليهم ما لا يقولون، على الرغم من حسن أدبه[١٩١]. وكان آخر الردود من طالب عاملي يدرس في العراق هو محمد علي شرف الدين (١٩٠٠-١٩٥٣)، وقد أنكر تحريم محسن الأمين لإقامة الشعائر في رسالة عنوانها: **تحت راية الحسين**، وقد نشرت منها مجلة **الهدى** فصولاً[١٩٢]. وقد نشرت في الصحافة العراقية مقالات عديدة، لم يتسنّ لي رؤيتها، تندد بدعوة محسن الأمين.

في وسط هذه الجوقة من الرسائل التي كانت تندد بصوت واحد بمحاولة الإصلاح في شعائر عاشوراء، نُشرت رسالة لمحمد الكنجي النجفي: **كشف التمويه في رسالة التنزيه**[١٩٣]، وتصفه العرفان بأنه «من أتقياء العراق»، ومع أنها توافقه على المضمون إلا أنها تأخذ عليه بعض الأخطاء[١٩٤]. وكان محمد الكنجي، على ما يبدو، يتابع الجدل حول المسألة عن قرب في الأوساط الدينية العراقية. ويبدأ رسالته بالربط بين هذه القضية، والقضية التي أثارها هبة الدين

١٨٧ . عبدالله سبيتي، **رنّة الأسى، نظرة في رسالة التنزيه لأعمال الشبيه**، مطبعة النجاح، بغداد ١٣٤٧ (١٩٢٩م) - ٤٨ ص. حول المؤلف المولود سنة ١٨٩٦ في قرية كفرا، أنظر المراجع المذكورة في مقالة «ورنر إيند» «The Flagellations» ص٢٣.

١٨٨ . المرجع السابق، ص٨ و٤٧.

١٨٩ . محمد حسين مظفر، **الشعائر الحسينية**، مطبعة النجاح، بغداد، ١٣٤٨هـ(١٩٢٩م) وقد ذكر الكتاب في **الذريعة**، المجلد ١٤، ص١٩١، ولم أستطع الاطلاع عليه. حول مؤلفه أنظر: **نقباء البشر**، المجلد الثاني ٦٤٦.

١٩٠ . نشرت هذه الرسالة في النجف سنة ١٣٤٨هـ. أنظر **الذريعة**، المجلد الأول، ص ٥١٢. وحول مؤلفها أنظر، **نقباء البشر**، المجلد ٣، ص١٢٤٠-١٢٤٢. ويذكر «ورنر إيند» له كتاباً آخر حول هذا الموضوع، **السياسة الدينية لدفع الشبهات على المظاهرات الحسينية**، (النجف ب. ت)، في «The Flagellations», p. 24.

١٩١ . **العرفان**، المجلد ١٩، ص٦١٢. ولم أستطع الاطلاع على هذه الرسالة.

١٩٢ . يذكر هذه الرسالة نور الدين شرف الدين في **مآتم الحسين**، **العرفان**، المجلد ٢١، العدد ٣، ص٣٦٣ (آذار ١٩٣١). وكان مؤلفها يدرس عند كبار المجتهدين في العراق منذ سنة ١٩١٨م. أنظر: **بغية الراغبين**، الجزء الثاني ص٣٤٥-٣٤٦.

١٩٣ . محمد الكنجي، **كشف التمويه في رسالة التنزيه**، المطبعة العلوية، النجف ١٣٤٧هـ(١٩٢٩م) - ٧٤ ص. ولم أستطع تحديد هوية المؤلف. وعلى ما يبدو أنه كان يتابع دروس محمد كاظم الخراساني، لأنه يذكره، ص١، داعياً إياه «شيخنا».

١٩٤ . **العرفان**، المجلد ١٨، العدد الأول والثاني، ص٢٤٤ (تموز - آب ١٩٢٩).

الشهرستاني في أوائل العقد الثاني من القرن العشرين؛ وهو على صواب في ذلك. أضف إلى ذلك أن الكنجي كان من المدافعين عن الإصلاحيين، ومن مناصري محسن الأمين المؤمنين به: فهو يمدح، في مواضع عديدة، الإصلاحيين الذين ما انفكوا من زمن النبي إلى جمال الدين الأفغاني، إلى محمد كاظم الخراساني، يناهضون تيار العوام؛ أما فيما يتعلق بمحسن الأمين، فإنه يذكر ما حققه في دمشق من أعمال ثم يروي سيرته ويسرد كتبه، كل ذلك بهدف إظهار مكانة هذا المجتهد، ومدى تمكن صفة المصلح فيه[١٩٥]. وكانت كل حججه تقوم على الإتيان بفتاوى العلماء الكبار الذين سبقوا محسن الأمين تأييداً للمسائل المطروحة باتجاه التحريم؛ وقد ندد الكنجي بذلك بالفتاوى التي صدرت للالتفاف على الإصلاح[١٩٦].

وقد كتبت رسالة أخرى للدفاع عن محسن الأمين، ونشرت في دمشق، وكان كاتبها أحد أتباعه؛ وهي: **دفع التمويه عن رسالة التنزيه**، لعلي الجمال. وقد أعلنت **العرفان** عن نشرها ولم تعلّق عليها كما فعلت بسابقتها[١٩٧]. ومن المرجح أنها بقيت في دائرة انتشار أضيق من سابقاتها، حتى في الفترة التي نشرت فيها، نظراً لأنها كتبت ونشرت في دمشق، ولأن كاتبها مجهول في أوساط المجتهدين الكبار. ولئن رجعنا إلى الرسائل التي أثارتها حركة محسن الأمين وإلى المقالات التي صدرت في الصحافة العراقية، فإن ما ناله من دعم لا يشكل إلا النزر القليل. لكنْ لا بد من أن نحسب أيضاً حساب مجلة **العرفان**.

العرفان في العاصفة

كان أحمد عارف الزين، صاحب **العرفان**، قد أعلن وجهة نظره حول ما يقام من شعائر يوم عاشوراء في النبطية، ولم يخف مواقفه الداعمة لموقف محسن الأمين الإصلاحي[١٩٨]. ومع ذلك فإنه أراد أن يفتح مجلته للجميع: فاجتاحت المناظرة **العرفان** في وقت متأخر، كما لو أن لبّ المسألة كان قد تم في النجف. وقد جاءت إليها أولى الكتابات حول الموضوع من البصرة، ولم تكن

١٩٥ . **كشف التمويه**، ص٩ وص٦٣-٧١.

١٩٦ . المرجع السابق ص٢٠-٥٦.

١٩٧ . علي الجمال، **دفع التمويه عن رسالة التنزيه**، مكتبة ابن زيدون، دمشق ١٣٤٧هـ ٨٠ ص. أنظر العرفان، المجلد ١٨، العدد ١ و٢ ص٢٤٤. **والذريعة** المجلد ٨ ص٢٢٨. ولم أستطع العثور على هذه الرسالة لا في المكتبات ولا في استقصاءاتي لدى شيعة دمشق.

١٩٨ . كان أحمد عارف الزين قد أدلى بدلوه في هذا الموضوع كتابة، قبل محسن الأمين، في **الشيعة والمنار**، وهو ملحق بالمجلد الأول **للعرفان**، المطبعة العصرية، بيروت ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ص٣٣.

الخلافات فيها قد توقفت نهائياً: فقد نشر القاضي جعفر النقدي(١٨٨٥-١٩٥١) وهو مجتهد ومؤلف مكثر، مقالة تأخذ بوجهة محسن الأمين، ولو أنها لا تدخل في صلب المناظرة. وفي هذه المقالة، التي نشرت أولاً في مجلة **الهدى** في بغداد، ثم في **العرفان** في نهاية العام ١٩٢٨، بعنوان «المنابر الحسينية»، ينتقد كاتبها جهل الواعظين وصمت العلماء في هذا الشأن[١٩٩]. ثم نشرت مقالة آتية من البصرة حول مسألة فتاوى العلماء بخصوص المجالس الحسينية[٢٠٠]. ثم نظم مهدي الحجّار (١٩٠٤-١٩٣٩)، وهو من رجال الدين النجفيين أرسله أبو الحسن الأصفهاني إلى ضواحي البصرة، قصيدة ينتصر فيها لمحسن الأمين ولدعوته الإصلاحية[٢٠١].

وترد في كرّاس **العرفان** هذا، فتوى العالم الإيراني محمد تقي الأصفهاني، وقد نشرت قبل ذلك في مجلة إيرانية تصدر في مصر، في نيسان ١٩٢٩[٢٠٢]؛ ولا يذكر كاتبها لا محسن الأمين ولا ما قام من جدل حول شعائر عاشوراء، إلا أن المسألة التي يطرحها على نفسه كانت مرتبطة بكل ما ارتفع من ضجة حول هذه القضية. كما أن نص الفتوى يطابق الأفكار التي أوردها محسن الأمين، في جميع النقاط المطروقة: تحريم الشعائر القائمة على أذى النفس، ويصفها بـ«الأعمال الوحشية»، وتزيي الرجال بزيّ النساء في تمثيل المشاهد، ونقد الروايات المكذوبة التي تروى في المجالس إلخ. فليس من الغريب إذن، أن يرسل حسن الأمين، ابن محسن، هذه الفتوى إلى مجلة **العرفان** بعد أن عثر عليها، فتنشرها المجلة في الحال. إلا أن ما أجج الجدل حول الإصلاح في بداية العام ١٩٣١، كان مقالة رجل هندي، محمد علي سالمين، «المسلمون ومحبتهم لأهل البيت»[٢٠٣].

ولقد هاجم الشعائر القائمة على أذى النفس قبل أن يعلن مساندته لمحسن الأمين في الموقف الذي اتخذه في رسالته: إن هذه الشعائر من البدع. وقد اعتبر محمد علي سالمين أنه من الأجدى للشيعة في التعبير عن حبهم لأهل البيت، أن يترجموا قصة واقعة كربلاء إلى جميع اللغات، بدءاً بالإنكليزية. وينتهي بمهاجمة السنة الذين يحتفلون جهاراً بيوم عاشوراء على أنه عيد، ولا سيما في

---

١٩٩. **العرفان**، المجلد ١٦، ص٥٤٩-٥٥٠ (كانون أول ١٩٢٨). حول جعفر النقدي أنظر: **نقباء البشر** المجلد الأول ص٢٩٦، **ومعجم المؤلفين العراقيين**، المجلد الأول ص٢٥٤-٢٥٥. وكان في ذلك الحين قاضياً جعفرياً في البصرة. وقد نشرت **العرفان**، المجلد ٢١، العدد ٤ و٥، ص٦٤١-٦٤٢ (أيار ١٩٣٧) صورة له ولحبيب آل إبراهيم حول مهدي القزويني، بمناسبة زيارة حبيب آل ابراهيم البصرة.

٢٠٠. **العرفان**، المجلد ١٧، العدد ٤، ص٤٨٨-٤٩٢ (نيسان ١٩٢٩).

٢٠١. **العرفان**، المجلد ١٨، ص٤٨٨-٤٩٢ (نيسان ١٩٢٩) حول مهدي الحجار أنظر: **الأعيان**، المجلد العاشر ص ١٤٧، **ومعارف الرجال**، المجلد٣، ص١٥٩-١٦١.

٢٠٢. «الشبيبه»، **العرفان**، مجلد ١٨، ص٥٧٧-٥٧٩. وقد ذكرت هذه المجلة قبل ذلك في «La presse persane d'Égypte», **RMM**/II/579 (juin-juil. 1907)

٢٠٣. **العرفان**، المجلد ٢١، العدد الأول، ص٥٤-٥٧. وبمقتضى قول حسن الأمين، فإن المؤلف قد دعم حركة محسن الأمين في مجلة كان يديرها في بومباي.

الهند[٢٠٤]. وكان «حبيب بن مُظاهر» على حق حين اعتبر أن سالمين لم يهدف إلى إذكاء نار الخصومة، بل كان مدفوعاً بحماسه الديني وحده في امتداح الجهود التي قام بها محسن الأمين، إلا أن ذلك عاد فأجج حسد الحساد على هذا الأخير[٢٠٥]. وقد أثارت مقالة الهندي بالفعل، رداً من نور الدين شرف الدين دفاعاً عن شعائر عاشوراء، نشرته المجلة في عددها اللاحق، داعية قرّاءها إلى الاعتدال في المناظرة، ومعلنة عزمها على إقفال بابها[٢٠٦]. إلا أن ذلك لم يمنع عالمين عامليين من الرد بدورهما على الرد، وهما: «حبيب بن مظاهر» (وهو اسم مستعار يخفي خلفه حبيب آل ابراهيم المهاجر) ومحمد حسين الزين، وكان طالباً في النجف، ووقّع مقالته باسم أبي فراس[٢٠٧]. ويعترف حبيب بن مظاهر بصدق نور الدين شرف الدين فيما يقول، وبأن دافعه لم يكن لا الحسد ولا البغضاء؛ إلا أنه ينكر أقواله ويستعيد النقاش مؤكداً على ما يتعلق منه بأذى النفس والضرر[٢٠٨]. أما أبو فراس فكان يهدف من مقالته إلى أن يختم السجال، مع أنه يهلل لما بُذر من «بذور الإصلاح» التي سوف تؤتي ثمارها، لا محالة؛ وينصح محمد علي سالمين بألا يرد على الثرثرة... وقد أبدت **العرفان** حزماً أكبر هذه المرة فأنهت هذه المقالة بـ«سددنا هذا الباب فلا يتعب الرادون أنفسهم وأقلامهم والسلام»[٢٠٩]. إلا أن ذلك لم يمنعها من أن تنشر في المجلد اللاحق مقالة غير موقعة – فهي إذن لأحمد عارف الزين – تصب في اتجاه الإصلاح[٢١٠]. وظلّ صاحب العرفان في السنوات اللاحقة لا ينفك يعرض آراءه حول هذه المسألة كلما سنحت الفرصة لذلك[٢١١].

---

٢٠٤. كان بين شيعة الهند وسنته توتر قائم منذ القرن ١٨، وقد تفاقم منذ بداية القرن العشرين. (أنظر **RMM** المجلدان الثالث والرابع) وكانت تقع بينهما احتكاكات وفتن ولاسيما في العام ١٩٠٦ ثم في العام ١٩٣٥، في أثناء الاحتفالات في محرم، حيث كانت كل طائفة تنظم المواكب لتتحدى الأخرى. ولاستعادة تاريخ الشعائر في محرم في الهند وما كان يحدث فيها من صراع بين المذاهب أنظر: Keith Hjortshoj, «Shi'i Identity and the Significance of Muharram in Lucknow, India», p. 289-309. وتجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة إصلاح شعائر عاشوراء، لم تكن غائبة عن الهند: وكان «إصلاح الاحتفال بمحرم وتعليم تاريخ الأئمة الصحيح» يشكلان جزءاً من برنامج إحدى الجمعيات الإصلاحية واسمها **صدر الصدور**. (أنظر **RMM**/III/345-346 (1907)). إلا أن شيعة الهند، حتى المثقفين منهم، كانوا يرفضون تحريم هذه الشعائر الدامية نظراً لما كان فيها من دوافع التضامن بين الجماعة. أنظر: دافيد بينو **The Shiites. Ritual and Popular Piety in a Muslim Community**, Tauris, Londres, 1992, p. 108.

٢٠٥. **العرفان**، المجلد ٢١، العدد ٤ و٥، ص٥٨٣ (نيسان – أيار ١٩٣١).

٢٠٦. «مآتم الحسين» **العرفان**، المجلد ٢١، العدد ٣، ص٣٦٢-٣٦٨.

٢٠٧. هذا ما أكده لي حسن الأمين في مقابلة أجريتها معه في بيروت في ٢٦/ ١/ ١٩٩٣. ومحمد حسين الزين (ولد في النجف سنة ١٨٩٨) ابن عبدالكريم، قد سكن النجف من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٣٣ حيث درس على محمد حسين آل كاشف الغطاء. أنظر: **شعراء الغري** المجلد ٨ ص٢١٩-٢٢٨.

٢٠٨. **العرفان**، المجلد ٢١ العدد ٤ و٥ ص٥٨١-٥٨٤.

٢٠٩. «حول مآتم الحسين» ص٥٩٩-٦٠٠.

٢١٠. «فجيعة الطف»، **العرفان** المجلد ٢٢ العدد الأول ص١٢٧ (أيار ١٩٣١).

٢١١. وهكذا فإن أحمد عارف الزين في مقالة حول كربلاء مثلاً، نشرت سنة ١٩٣٤، يجدد انتقاده للشعائر القائمة على أذى النفس ويعتبرها أعمالاً تستحق الشجب ويجدد، في الوقت نفسه، انتقاده للسنة الذين يُعَيِّدون في الأيام الأولى من محرم معبرين عن فرحهم بدلاً من أن يشاركوا إخوانهم الشيعة في حدادهم. أنظر: **العرفان** المجلد ٢٥ العدد الثاني ص١١٥.

صراع النفوذ وحرب الشوارع

قبع المتلازمان أحمد رضا وسليمان ظاهر بجانب أحمد عارف الزين في مساندتهما لحركة محسن الأمين الإصلاحية، ولو أنهما لم يمتشقا قلميهما للتعبير عن ذلك على الملأ[٢١٢]. ولعل هذا الموقف لم يكن سهلاً على ابني النبطية المرتبطين بطبقة التجار البرجوازيين في المدينة الذين كانوا يجنون أرباحاً من توافد الزائرين يوم الاحتفال بعاشوراء. ولقد كان من الأسهل، بالطبع، على سكان بيروت من الشيعة أن يتقبلوا هذا الإصلاح[٢١٣]. وذلك أن رجال الدين والأدباء والوجهاء والتجار في النبطية كانوا قد أحكموا صفوفهم حول خصم محسن الأمين الأول؛ ألا وهو عبدالحسين صادق؛ ولا بأس بالتذكير أنه كان حليف آل الأسعد وآل شرف الدين. وكان، بالمقابل، يوسف الزين والمقربون منه، يتخذون جانب محسن الأمين، وقد سعوا لدى السلطات لمنع الشعائر الأكثر عنفاً، أما الجانب الآخر فكان بقيادة فضل الفضل ونجيب عسيران اللذين كانا يسعيان إلى إظهار العكس من ذلك[٢١٤]. وكانت النتيجة أن سلطات الانتداب امتنعت عن التدخل في هذه القضية.

ولقد صمت العديد من رجال الدين العامليين أو أنهم أخفوا آراءهم. وقامت بين سكان النبطية انقسامات عنيفة؛ فكان بعضهم يضاعف الحماسة في إقامة شعائر محرم، ربما بتشجيع من بعض الشخصيات النافذة، بعد ظهور **رسالة التنزيه**؛ لكي يظهروا عدم اتباعهم للسبيل الذي اختطه مؤلفها[٢١٥]. بل أكثر من ذلك، سُب هذا الأخير في الشارع على الملأ. وذلك أن الناس، بدلاً من أن ينادوا كعادتهم: «لعن الله من ظلمك يا أبا عبدالله!» ردّدوا بيتاً لعبدالحسين صادق يقول:

---

٢١٢. مقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ٢٦/ ١/ ١٩٩٣. على أي حال نضيف أن أحمد رضا، في مذكرة حضّرها لـ **خطط** محمد كرد علي، يصف بعض هذه الشعائر التي جلبها إلى جبل عامل بعض الإيرانيين (أذى النفس والتمثيل المسرحي) بأنها من البدع. ويضيف أن الكثيرين من العلماء الشيعة قد حرموا إقامتها، إلا أن الناس لم يطيعوهم. أنظر **خطط الشام** المجلد ٦، ١٩٢٨، ص٢٥٥.

٢١٣. كان منير عسيران، مثلاً، يسكن في بيروت، وقد اتخذ جانب محسن الأمين، بمقتضى ما روته لي ابنته أميرة في مقابلة معها في ٥/ ٦/ ١٩٩٣. وكان الاحتفال بذكرى عاشوراء يتم في الكلية العاملية في بيروت على الطريقة المستصلحة، بحضور شخصيات سنية. وقد سأل رشيد بيضون مؤسس الكلية، في خطابه الذي ألقاه في مناسبة عاشوراء سنة ١٩٣٦، الحضور إن كان إحياء مبادئ الحسين يستدعي البكاء وشق الخدود ولطم الصدور. وأجاب بنفسه: «لا، إن السبيل الوحيد هو التطور والعلم...». أنظر الجمعية الإسلامية العاملية في بيروت، «وحي الفكر في الليالي العشر» محاضرة ألقيت في نادي الجمعية بمناسبة شهر محرم، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦م ص١٠٨.

٢١٤. إبرهيم فران، «رأيان مختلفان في كيفية إقامة عاشوراء»، ص٤٢.

بحسب ما يقول نجاح سليمان (ولا يذكر مصادره) فإن سلطات الانتداب حاولت أن تمنع الضرب بالسلاسل في أول الأمر، ثم زار المفوض السامي النبطية، وقد تحقق من أن هذه الشعائر لا تؤدي إلى أية وفاة، فأمر بالسماح بها، أنظر «La célébration de la 'Ashura à Nabaṭiyye, Liban», vol. I, p. 42. ولم أجد في الأرشيف الفرنسي أية محاولة لمنع ذلك؛ وكانت التقارير حول هذا الموضوع مقتصرة على أن الاحتفالات تمت بهدوء.

٢١٥. إبراهيم فران، المرجع السابق، ص٤٢.

«لعـــن الله أنـــاســـاً   حرّموا ندب الحسين!»[٢١٦]

وبالفعل، فإن المعركة بين عالم النبطية ومحسن الأمين لم تدُر على صفحات الكتب فحسب، إذ كان ذلك يشق على الناس العاديين، بل إنها اتخذت أشكالاً من المبارزة الشعرية تمكن الجميع من حفظ أبياتها. وهكذا فإن عبدالحسين صادق قد نظم في خصمه أبياتاً تعليمية يقول فيها:

«ترى إقامة العـزاء بدعـةً   جديدة يأبى الهدى تجديدها
أما درت أن النبي سنّها   لعمّه مستحسناً مزيدها
ألا تُرى به صحاحٌ جمّةٌ   لا يجهلُ ابن سُنّة ورودها»[٢١٧]

وقد زاد عبدالحسين صادق من حدّته في قصيدة أخرى يجابه بها محسنَ الأمين، مقارناً هجماته الإصلاحية على الشعائر الشيعية بما فعله الوهابيون بقبور أهل البيت في المدينة:

«فما المعول النجدي أدهى مصيبة   من القلم الجاري بمنع المآتم
كلا ذين هـدّام لما شاد أحمدٌ   ولكـنْ يراع المنع أكبر هادم
حسامان مشحوذ ان سمَّ خديعة   ولا تنطلي إلا على غير فاهم»[٢١٨]

وقد غذّى غضب عالم النبطية على محسن الأمين قريحته الشعرية. يقول:

«رماك بكذْب وافتراء فقل له   رويداً: تورعْ عن مقالة آثم
رماك وما أدهى وأدهم ما به   رجال بتضليل الورى للدراهم»[٢١٩]

وكان عبدالحسين صادق قد تحلّق حوله عدد من الحلفاء كانوا يشاركونه في نقمته. فحينما زوّج ابنته لمحمد جواد شرف الدين ابن عبدالحسين، انتهز الفرصة ليدس في قصيدة موجهة إلى صهره ما يأتي:

«فأرشف من شفتيها اللما   وأحظى بتفاحة الوجنتينْ
تجدني إذن تاركاً مذهبي   كمن سَنّ تحريم ندب الحسينْ»[٢٢٠].

وكان الأسهل على الناس أن يحفظوا أبيات الشعراء من حفظ نثر العلماء؛ ولئن كنّا لا نستطيع القول، على غرار ما قال إبراهيم فرّان في العقد الثامن من القرن العشرين، بأن الجدل حول إصلاح شعائر عاشوراء قد ترك آثاراً ما زالت ظاهرة إلى اليوم[٢٢١]، فإن قوافي عبد الحسين صادق ما زالت على ألسنة الشيعة في جبل عامل، ولم يُنسَ السجال.

يتذكر جعفر الخليلي قائلاً: «وقد كان لآل صادق وآل شرف الدين، ولآل الأمين، أصدقاؤهم

---

٢١٦. Sleiman Najah, **La célébration**, p. 46. نذكر هنا أن الكنية أبا عبدالله هي للحسين.

٢١٧. عبدالحسين صادق، **عفر الظباء والشمس وبنو عبد شمس**، العرفان، (ب.ت.) ص٤٥. وعم النبي المقصود هنا هو حمزة.

٢١٨. عبدالحسين صادق، **سقط المتاع**، الجزء الأول، المطبعة العصرية، صيدا (ب.ت.) ص٢٤١.

٢١٩. المرجع السابق ص٢٤٢ وص٢٤٣-٢٤٤.

٢٢٠. يستشهد بها حبيب آل إبرهيم في مذكراته. «حديث النعمة» في **المهاجر العاملي**، ص٨٨.

٢٢١. إبراهيم فران، «رأيان مختلفان في إقامة عاشوراء»، ص٢٣.

ومؤيدوهم في النجف»[٢٢٢]. وبذلك انتقلت الخصومات العاملية إلى النجف حيث كانت قد نشرت رسائل ومقالات تناهض إصلاح محسن الأمين. وإذا تفحصنا مؤلفيها عن قرب، رأينا أن لهم صلة بخصم محسن الأمين الأكبر؛ ألا وهو عبد الحسين شرف الدين: وبالفعل فإن عبدالله سبيتي صهره وتلميذه؛ وعلي النقوي اللكناوي قد تلقى منه إجازة الرواية[٢٢٣]، وكذلك محمد حسين المظفر الذي حاز على إجازة من آغا بزرك الطهراني تلميذ عبد الحسين شرف الدين، وقد انتقد محسن الأمين أكثر من مرّة في كتاب التراجم الشهير الذي ألفه[٢٢٤]. وقد ذكرنا آنفاً الصلات التي تربط بين آل شرف الدين والصدر وآل ياسين ... أما محمد علي ونور الدين فكانا كليهما إبني أخ عبد الحسين شرف الدين[٢٢٥]. ويبقى عبد الحسين الحلّي الذي لا نعرف سبب معارضته لدعوة محسن الأمين. يقول علي الخاقاني، وكان قريباً منه، أنه لم يدرك أسباب موقفه هذا إلا أن يكون صراخ السوقة واحتجاجاتهم هي التي جعلته يهاجم هذا الإصلاح[٢٢٦].

وقد قسم الخلاف أوّل ما قسم الطلاب ورجال الدين العامليين المقيمين في النجف. وقد ناهض معظمهم **رسالة التنزيه** ولاسيما أنهم في المدينة المقدسة؛ أما مناصروها فقد تخفوا وصمتوا خوفاً من الانتقام منهم. وكان محسن شرارة أوّل مَن رفع الصوت فكتب المقالات في الصحافة العراقية دفاعاً عن محسن الأمين؛ فكان جزاؤه السباب والشتائم الصادرة على الأخص من أنصار عبد الحسين شرف الدين؛ ولكنْ من ناحية ثانية بدأ الكلام يدور عليه ممتدحاً شجاعته فبات موضع حشرية الآخرين وما لبثت أصوات الآخرين أن اختلطت بصوته. فانضم إليه ابن عمه محمد وعلماء عراقيون من أتباع أبي الحسن الأصفهاني ومنهم مجتهد معروف هو عبد الكريم الجزائري وأخوه محمد جواد وتلميذه مهدي الحجار[٢٢٧]، وكذلك جعفر البديري وعلي

٢٢٢. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢٠٧.
٢٢٣. كان قد أجازه بها عبدالحسين شرف الدين، أنظر **بغية** الجزء الثاني ص٨٥؛ وأحمد قبيسي، **حياة الإمام شرف الدين في سطور**، دار التوحيد الإسلامي، بيروت ١٩٨٠ ص٤٢.
٢٢٤. حول محمد حسين المظفر، أنظر، **نقباء البشر** المجلد ٢، ص٦٤٦. وقد وجه آغا بزرك الطهراني انتقاداته في التراجم المخصصة لأصحاب الرسائل الذين ردوا على رسالة محسن الأمين أنظر: **الذريعة** المجلد ٢٤ ص١٧٨ وص١٩٦ وص٢٧٩-٢٨٠ الخ.
٢٢٥. كلاهما كانا ابنَي أخيه شريف. حول محمد علي (١٩٠٠-١٩٥٣) أنظر، **بغية** الجزء الثاني ص٣٤٥ وما بعدها. وحول نورالدين (ولد في النجف ١٩٠٩) وكان قاضياً في صيدا أنظر **بغية** الجزء الثاني ص٥٠ وما بعدها.
٢٢٦. **شعراء الغري**، المجلد ٤ ص٢٧١.
٢٢٧. كان عبدالكريم الجزائري (١٨٧٢-١٩٦٣)، قد درّس في النجف وخرّج الكثير من رجال الدين، وكان مقرباً من أبي الحسن الأصفهاني. ثم إنه دعا إلى القومية العربية وشارك في ثورة ١٩٢٠ وبقي له دور سياسي في عهد الإنتداب البريطاني أنظر، **هكذاعرفتهم** الجزء الأول ص٣٦٩-٣٩٤؛ **والأعيان** المجلد ٨ ص٤٠؛ **وشعراء الغري** المجلد ٥ ص٥٠٥. وكان أخوه وتلميذه محمد جواد (١٨٨٢-١٩٥٨)، ناشطاً في السياسة أنظر؛ **الأعيان** المجلد ٩ ص٢٠٦. أما مهدي الحجار (١٩٠٤-١٩٣٩)، فإنه لم يكن ينتمي إلى أسرة من العلماء؛ وكان جده وهّابياً ثم تشيّع أما أبوه فكان حجاراً أمّياً. وبعد أن أنهى دراسته، أرسله أبو الحسن الأصفهاني إلى البصرة. أنظر **الأعيان** المجلد ٩ ص٢٠٦؛ **ومعارف الرجال** المجلد ٣ ص١٥٩-١٦١.

القمي[٢٢٨]. وانضم إليهم الأديب جعفر الخليلي. وكان نصيرهم في بغداد هبة الدين الشهرستاني[٢٢٩].

إلا أن ذلك لم يكن كافياً، نظراً لقوّة الخصوم الذين أمّنوا، إضافة إلى ذلك، مساندة قارئ التعزية الشهير صالح الحلي؛ وهو الخطيب المفوه ذو التأثير الكبير على الناس. ولقد أطلق هذا الأخير عنان غضبه، من على المنبر، على أبي الحسن الأصفهاني وعلى محسن الأمين، ولم يتردد في الإهانة. ولقد أنشد هذا البيت:

«يا راكباً إمّا مررت بجلق فابصق بوجه أمينها المتزندق»

وندرك مدى الشتيمة إذا عرفنا أن جلّقَ موضع يقع في جنوب دمشق كان يزيد يحب التنزه فيه ...

لقد شُبّه محسن الأمين بمغتصب الخلافة الذي أمر بقتل الحسين[٢٣٠]. ولم يعد السقّاؤون يصيحون في الشوارع: «لعن الله حرملة!» (قاتل الطفل الرضيع ابن الحسين الذي أطلق سهمه عليه)، بل «لعن الله الأمين!». وأكثر من ذلك، فأن أنصاره قد اضطروا إلى الاختباء حتى لا يتعرضوا للسباب أو الإهانة أو حتى الضرب؛ وقد دُعوا بـ«الأمويين»، أما أعداؤه فسموا أنفسهم بـ«العلويين». وقد تلقى جعفر الخليلي رسائل تهديد مغفلة دست تحت باب بيته لأنه اكتُشف أمره باعتباره من «الأمويين»[٢٣١]. وقد تراكبت المعركة العقائدية على الصراع المتواصل الذي كان يقوم بين عصابات الأحياء في النجف[٢٣٢]. وقد وصل الاضطراب إلى أقصاه بحلول شهر محرم – في صيف سنة ١٩٢٩ – فقد زادت في تلك السنة أعداد السيوف والسلاسل في المواكب، وكذلك الطبل والزمر، عما كانت عليه سابقاً[٢٣٣].

ولا بد أن تكون أقوال محسن الأمين قد شُوّهت بالإشاعات وسوء النية؛ فمن كان يلومه من عامة الناس لم يكن قد قرأ رسالته حتماً، إلاّ أن رجال الدين والطلاب تجندوا لتلفيق الأخبار بأنه حرّم

٢٢٨. حول جعفر البديري (ت١٩٥٠) أنظر **معارف الرجال** المجلد الأول ص١٧٩-١٨٢؛ **والأعيان** المجلد ٤ ص٨٧ **ونقباء البشر** المجلد الأول ص٢٧٨-٢٧١. وحول علي القمي (ت١٩٥٢) أنظر، **معارف الرجال** المجلد ٢ ص١٤٣-١٤٤.
٢٢٩. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول ص١٢٢-١٢٧ و٢٠٩؛ **وشعراء الغري** المجلد ١١ ص١١١-١١٢.
٢٣٠. **هكذا عرفتهم** الجزء الأول ص٢٠٨. وص١٠٦؛ ومحسن الأمين، **سيرته** ص١٥٧-١٥٨. حول صالح الحلي (١٨٧٢-١٩٤٠) أنظر **الأعيان** المجلد ٧ ص٣٩٧؛ **ونقباء البشر** المجلد ٢ ص٨٨٣- ٨٨٥. وكان قد قام بينه وبين أبي الحسن الاصفهاني جدال أنظر: Yitzhak Nakash, The Shi'is of Irak, p. 85
٢٣١. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول ص٢٠٨-٢٠٩؛ وWerner Ende, «The Flagellations», p. 30
٢٣٢. كان الزُكُرت والشُمُرت، على وجه الخصوص، في صراع دائم. أنظر حول هذا الموضوع: Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, CNRS, Paris, 1991, p. 175-180. وكان رئيس الزكرت في حي العمارة، في ذلك الوقت عطية أبو كلل، يتبع أحكام أبي الحسن الأصفهاني، أنظر: **هكذا عرفتهم**، الجزء الاول ص٢١٣؛ وWerner Ende, «The Flagellations», p. 34
٢٣٣. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢١٢.

مجالس العزاء في ذكرى الحسين[٢٣٤]. وهذا ما يفسّر عنف ردات الفعل لدى أهل النجف، وانقلاب موقفهم بعد أن جاء محسن الأمين إليها سنة ١٩٣٣. وبالفعل، فقد قام مجتهد دمشق برحلة علمية إلى النجف بهدف جمع المعلومات لكتابه **أعيان الشيعة**، وذلك على الرغم من نصائح أصدقائه بالانتظار حتى تهدأ العاصفة، وقد وصل برحلته إلى العراق فإيران. وقد استقبلته النجف استقبالاً حاراً؛ وتوافد سكانها كبيرهم وصغيرهم لملاقاته، كذلك فإن خصمه اللدود بالأمس جاء للسلام عليه، معبراً عن عجبه من أنه رأى بدلاً من «الأموي»، رجلاً يفيض وجهه نوراً[٢٣٥].

بعض التعليق

لئن وُصف محسن الأمين بـ«الأموي»، فذلك لم يكن لأنه كان يقطن دمشق فيُقرن بأعداء الحسين فحسب، بلَ كذلك لأن الظن كان سائداً فيه بأنه أنكر، بوجه من الوجوه، تشيعه لكي يتقرّب من أهل السنة. ولم يكتف آغا بزرك الطهراني بوصفه بالمتجدد، أي بأنه قد تصنع التجديد، بل وصفه بالمتسنن على وجه التحديد، أي أنه كان يأخذ عليه التشبه بالسنّة والتصرّف على هذا الأساس[٢٣٦].

ولم يكن ذلك في الوقت المناسب. ففي أواخر العقد الثالث من القرن العشرين كان لدى الطائفة الشيعية شعور بخطر يتهددها ناتج عن بناء العراق على أنه دولة حديثة. كما أنها كانت مصابة بالصدمة التي أحدثها هدم الوهابيين أضرحةَ بعض الأئمة وغيرهم من أهل البيت في البقيع في المدينة[٢٣٧]. وقد اتَهم محسنَ الأمين عددٌ من أخصامه بتعاطفه والوهابيين لولا أنه ذكّرهم بأنه قد أصدر رسالة ضخمة يشجب فيها اعتداءاتهم، متبوعة بقصيدة طويلة[٢٣٨]. وقد اتُهم بالإجمال، بأنه أراد أن يصلح، بل يبدّل، بل يلغي، باسم محاربة البدَع نفسها التي يذكرها الوهابيون وبعض السنّة من دعاة الإصلاح[٢٣٩]، شعائرَ إحياء ذكرى شهادة الحسين، وهي شعائر خاصة بالشيعة! وبالفعل فإن خصوم محسن الأمين كانوا يستخدمون شعائر عاشوراء، كما كانوا يفعلون في الماضي، لتحديد عدوهم المشترك، ولتحقيق تماسك الجماعة عن هذا السبيل؛ إلاّ أنهم بدأوا باستخدامها أيضاً

٢٣٤. محسن الأمين، **سيرته**، ص١٥٧-١٥٨.
٢٣٥. **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢١٧-٢١٨.
٢٣٦. أنظر الهامش ٢٢٢.
٢٣٧. Werner Ende, «The Flagellations», p. 34; Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 155
٢٣٨. **التنزيه**، ص٥. والرسالة المقصودة هنا هي: **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبدالوهاب**، وقد انتهى من تأليفها في آب ١٩٢٨.
٢٣٩. نعرض للانتقادات التي وجّهها دعاة الإصلاح السنّة إلى شعائر عاشوراء في الفصل القادم. والملاحظ هنا أن محسن الأمين، في الوقت الذي كان يتعرض للهجوم من قبل الشيعة بسبب إصلاحه عاشوراء، كان يرد كذلك على السنّة دفاعاً عن هذه الشعائر. وقد نشر في **العرفان** رداً على مقالة نشرت في العدد ٨٧ من مجلة **التقوى**، في مصر، عنوانه: «مُحْدثات وبدع عاشوراء» (محرم ١٣٥٠هـ/ أيار ١٩٣١م) ص١٤. أنظر **العرفان**، المجلد ٢٣، ١٤٤-١٤٨ (١٩٣٢).

وسيلة استنفار سياسي وطائفي.

لذلك فإن محمد حسين آل كاشف الغطاء، يرى أن المنابر الحسينية تؤلف الصلة الصلبة الوحيدة في استمرار تماسك الجماعة. ولئن قُدّر لمآتم الحسين أن تزول، «فلن يبقى من الشيعة شيء»[٢٤٠]. وكانت إقامة شعائر عاشوراء، واستمرارها، لا بل تطويرها، تعني الدفاع عن الهوية الشيعية المهددة. وكان الكثير من الكتاب المعارضين للإصلاح يرجعون في كتاباتهم إلى مؤلفَيْن أوروبيَّيْن: ألماني هو «مارتان هارتمان» (ويُستَشهَد به باسم «ماربين»)، وفرنسي وهو «الدكتور جوزيف»، ولم أستطع تحديد هويته. ولقد قامت صحيفة **الحبل المتين** بترجمة فصل من كلٍّ من كتابيهما ونشرتهما. وكان محمد رافع الطباطبائي قد استعادهما في كتاب عن المجالس صادر سنة ١٣٢٢هـ(١٩٠٤-١٩٠٥)[٢٤١]. ثم ترجمهما صدر الدين الصدر إلى العربية، ونشرت كل من مجلتي **العلم والعرفان** فصلاً من كل منهما[٢٤٢]. وقد انتشرت هذه النصوص في الأوساط الأدبية الشيعية؛ واستعملت على أنها شهادات تثبت لمحسن الأمين ولأنصار الإصلاح أن شعائر عاشوراء، ولاسيما منها التمثيل المسرحي، كانت قد عرّفت بالتشيّع في أوروبا. فهي إذن واجهة يخرج بواسطتها من عزلته - وبخاصة في العالم العربي - ويلقى رؤية أكبر في نظر باقي بلاد العالم. كذلك فإن بعض المؤلفين كانوا يحتجون بأن المسيحيين يقيمون هم أيضاً تمثيليات مسرحية لرواية آلام المسيح، لكي يحلّلوا مثل هذه الشعائر في الإسلام. وهكذا فإنهم كانوا يبحثون عما يؤيد موقفهم لدى أهل الكتاب، وعند المؤلفين الأجانب، ممّا لم يجدوه لا عند السنّة ولا عند العرب.

ولقد اجتهد خصوم محسن الأمين في إعلان خصوصياتهم الشعائرية وفي إظهار طائفتهم. وكان ذلك وسيلة لإقحام الشيعة في اللعبة السياسية الإقليمية باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ منها. أما في العراق، فقد كان الشيعة يخشون ألاّ يحتلوا المكانة التي تناسبهم، نظراً لأنهم الأكثرية، في الدولة الحديثة، وكانوا يريدون لفت الأنظار إليهم. وأما في جبل عامل فقد كانوا يطمحون إلى أن يراهم الآخرون على أنهم طائفة كبيرة في لبنان، فكان عليهم إذن أن يتميزوا عن السنّة. وكانت شعائر عاشوراء خير وسيلة لذلك. أضف إلى ذلك أن هذه الشعائر، على المستوى المحلي، كانت الوسيلة لاستمرار النظام الاجتماعي الخاص بالجماعة[٢٤٣]، موافقة بذلك مصالح رؤسائه السياسيين والدينيين.

٢٤٠. محمد حسين آل كاشف الغطاء، **الآيات البيّنات**، ص٢٣.
٢٤١. Mayel Baktash, «Ta'ziyeh and its Philosophy», p. 116 et p. 119
٢٤٢. عبدالحسين شرف الدين، **مقدمة المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة**، العرفان، صيدا، ١٣٣٢هـ(١٩١٤م) ص٣٢.
٢٤٣. Emrys Lloyd Peters, «Aspects of Rank and Status», p. 197-200. ؛ للمؤلف نفسه «A Muslim Passion Play. Key to a Lebanese Village», in **The Atlantic Monthly** (Boston), n° 198, oct. 1956, p. 176-180 (لم أرجع اليها). ويستشهد بهذه المقالة Werner Ende, «The Flagellations», p. 35-36

كانت أعمال محسن الأمين لا تندرج في آفاق خصومه السياسية بهذا القدر، بل في دعوة إصلاحية دينية لا تقبل المساومة. ولم يكن يهدف إلى إظهار الخصوصية الشيعية، بل إلى الشهادة على عزة الشيعة وإجلال شعائرهم. وكان، على عكس رجال الدين الآخرين، لا يسعى إلى ترويج التشيّع وإظهاره، لأنه كان يقيم في دمشق حيث كان الشيعة لا يمثلون سوى أقلية ضئيلة ظلت تمارس التقية طوال عدة قرون.

لقد كان كل طرف في هذه المناظرة مدفوعاً بحوافز خاصة به للدفاع عن شعائر عاشوراء؛ كذلك كانت مواقف كل طرف خاضعة في أساسها لأنواع من المنطق سياقية؛ فقد اعتمد البعض موقفاً يناسب تطور الأوضاع وموازين القوى المحلية. لذلك فإنه من العبث، في هذه الظروف، أن نحاول إقامة تصنيف انطلاقاً من المواقف المتخذة من شعائر عاشوراء؛ فليس بالإمكان تصنيف «دعاة الإصلاح» في جهة و«التقليديين» في جهة أخرى؛ أو أن نواجه بين «المحافظين» و«التقدميين». فقد كان محمد حسين آل كاشف الغطاء ومحمد حسين النائيني يُنظر إليهما فيُعَدُّ الأوّل من دعاة الإصلاح والثاني من التقدميين (وذلك من قبل معاصريهم ومن الباحثين اليوم على حد سواء)، وقد قالا بتحليل الشعائر التي حرمها محسن الأمين. أما عبد الكريم الجزائري، وكان يساند محسن الأمين، فإنه يُعَدُّ من رجال الدين التقليديين، ولاسيما من قبل جعفر الخليلي. أما إهمال محسن الأمين لكل حساب محلي أو لكل خطة محلية فقد كان ناتجاً على الأغلب من موقعه في دمشق الخارج عن المركز، ولذلك فإنه تابع ما كان يراه من أولوياته، ألا وهو إخضاع الشعائر الشيعية للعقل وتنظيمها.

وعلى كل حال، فإن المناظرة التي أطلقها محسن الأمين حول شرعية جزء من شعائر عاشوراء، تضع التأمل فيها باتجاه آخر. فقد أشرنا في عرضنا لمواقف مختلف الأطراف المتنازعة، إلى مسألة الوضوح في الفتاوى التي أصدرها المجتهدون؛ وكانت فتوى محمد حسين آل كاشف الغطاء مثالاً ساطعاً على ذلك. وعليه فإن بعض الفتاوى كانت «تفسر» ساعة إصدارها من قبل الناس العاديين أو بعد ذلك من قبل رجال الدين بعد أن يرجعوا إلى نصها المكتوب. مما كان يثير التساؤل حول طبيعة الصلة بين المجتهدين وعامة المؤمنين وحول قابلية تلقي الحجج التي يعطيها رجال الدين حينما يعتمدون على فتاوى سابقيهم. مما يعني إعادة النظر في مجمل ممارسات الاجتهاد(٢٤٤).

ويظهر من متابعة هذه المناظرات، أن الفتوى الواحدة قد يستشهد بها رجل دين على أنها تثبت تحليل الشعائر، وآخر على أنها تثبت العكس. هنا لا بد من التذكير بأنه في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، لم تكن معظم الفتاوى مطبوعة منشورة على صعيد واسع، مما يعني أن الرجوع كان يتم إلى نسخ مخطوطة منها عند فلان أو فلان من رجال الدين. وكانت الصعوبة في الوصول إلى

٢٤٤. هذه الملاحظات القليلة لا تزيد عن طرح الأسئلة وفتح سبيل التأمل. وتستدعي تطورات لاحقة ومناقشات في ضوء بعض الأبحاث التي أقيمت على مجتهدين آخرين.

المصادر وفي وسائل التحقق منها قد تؤدي إلى الالتباس، وكانت تطلق العنان للتفسيرات الشخصية. وفي الحقيقة أن رجال الدين كانوا يأخذون من فتاوى من سبقهم من العلماء، ما كان يناسبهم فيها؛ أي ما كان يتفق وآراءهم الشخصية. ولكي نبقى داخل المتن الذي ندرسه هنا، نأخذ هذا المثل: فقد اعتمد خصوم محسن الأمين في إثبات شرعية كل الشعائر المقامة في عاشوراء على فتوى معروفة للفاضل القُمّي؛ مع العلم أن هذه الفتوى تختص بتمثيل فاجعة كربلاء، إلاّ أنها استعملت أيضاً لتحليل الضرب بالسلاسل وغيره من الشعائر القائمة على أذى النفس(٢٤٥).

وتتضافر عوامل أخرى لإظهار العناصر الذاتية في آراء المجتهدين؛ بل إن أطراف المناظرة المتخاصمين أنفسهم، لم ينكروا هذه الذاتية؛ لأنهم كانوا يثيرون مسألة إقامة شعائر عاشوراء على أنها «مسألة نظرية»؛ أي أنها مسألة يمكن النظر إليها من وجهات مختلفة باختلاف الأشخاص شرط أن يكونوا من «أهل النظر». ولقد كان جميع المجتهدين، بالفعل، يملكون الأدوات نفسها لاستعمالها في تفسير الشرع: فالنصوص واحدة: القرآن والسنّة؛ ومنهج الاستدلال واحد، تفرضه أصول الفقه. أضف إلى ذلك أنهم كانوا جميعاً متفقين على المبدأ الأساسي، وهو أن إقامة شعائر عاشوراء كانت شرعية ما خلا منها ما لم يكن كذلك وهو ما يجب تنقيتها منه. ولذلك فإن مماحكاتهم كانت حول المفاهيم نفسها.

ففيما يتعلق بالشعائر القائمة على أذى النفس مثلاً، كانت تذكر مفاهيم الضرر والإيذاء والتهلكة والمشقة؛ وهي أعمال يحرمها الشرع. ولم تكن مجادلات العلماء تدور حول تحديدات هذه المفاهيم، لأنهم كانوا مجمعين عليها، بل كانت تدور على حقيقة هذه الأعمال: فهل من ضرر من جرح الرؤوس وضربها بهدف إسالة الدم منها والسير في الموكب حتى الإعياء؟ وكان جواب محسن الأمين بالإيجاب القاطع. أما غيره من العلماء فكان بعضهم يجيبون بالنفي؛ ويتابعون قولهم بأنّه حتى لو وقعت بعض الحوادث في الماضي؛ فإنه لا ينبغي للمجتهد أن يأخذ بها في حكمه، لأن دوره يقوم على الحكم بمقتضى العام لا بمقتضى الخاص. وهذا يظهر بوضوح أن الذاتية متداولة، وسوء النية ممكن. ولقد اتخذ بعض المجتهدين أقصى درجات الحيطة في تحرير نصوص فتاواهم قبل أن يشرّعوا الشعائر القائمة على أذى النفس... إلاّ أن ذلك لم يمنعهم من تحذير المؤمنين منها. فكانت النتيجة أن كثيراً من المؤمنين بقوا في حيرة من أمرهم حيال ما ينتهجونه يوم عاشوراء.

ولذلك لا يمكن الاكتفاء بتحليل نصوص الفتاوى الصادرة أو الحجج الواردة فيها، بل لا بد من الأخذ في الاعتبار بمجموع الثوابت التي أدت إلى صدور هذه الحجج. فلئن حرّم محسن الأمين

٢٤٥. يؤكد ذلك محسن الأمين في التنزيه ص٢٦.
فيما يختص بي، فإنني أرجع في ذلك الى مقالة «مايل بكتاش» وفيها ذكر لهذه الفتوى، لكي أبقى على الحياد في هذا الجدال فلا أنحاز إلى مؤلف على حساب الآخر: «Ta'ziyeh and its Philosophy», p. 107-108

شعائر أذى النفس، فذلك لأنها تظهر التشيّع والشيعة بمظهر سلبي؛ ولئن حرّم تمثيل فاجعة كربلاء، فذلك لتطبيق المبدأ الأخلاقي المتشدد الذي نذر نفسه للدعوة إليه.

ولدى قراءة النصوص التي كتبت في هذه المناظرة، فإنه بالإمكان القياس بدقة مدى هامشي المناورة، والحرية، اللذيْن كان يتمتع بهما المجتهد في حكمه، كذلك بالإمكان إدراك السبب الذي دفع برجل مثل علي الزين إلى أن يتذمر من سوء التنظيم والفوضى اللذيْن كان الاجتهاد يتخبط فيهما.

II – ٥ – موقع عبد الحسين شرف الدين

كانت الزعامة الدينية في جبل عامل يتقاسمها في فترة هذه المناظرات ثلاثة مجتهدين هم: حسين مغنية ومحسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين. إلاّ أن الأوّل امتنع عن نشر كتاباته وحرص على أن لا يشارك في هذا النزاع متخذاً فيه طابع التخفي. فاتخذ السباق على المرجعية إذن صفة المبارزة بين اثنين.

ولئن تصفحنا مجمل النصوص في الرد على إصلاح محسن الأمين لصدمنا بغياب عبد الحسين شرف الدين عن هذه المناظرات. والحق أنه لم يشارك فيها على نحو مباشر، مستعملاً قلمه في كتابة الردود. إلاّ أن شاهداً على هذه الأحداث؛ وهو العراقي جعفر الخليلي، وكان على بُعد كاف من خصومات العامليين، وكان قادراً على الإحاطة بها؛ روى لنا أن عبد الحسين شرف الدين قد قام بالدور الأوّل في التأليب على محسن الأمين[٢٤٦]. ونذكر، إضافة إلى ذلك، أنّ عدداً كبيراً ممن هاجموا محسن الأمين كانوا من حلفاء عبد الحسين شرف الدين. لذلك يبدو أن تورطه في الحملة على الإصلاح كان أمراً لا يمكن إنكاره.

مع ذلك فإن تراجم وشهادات ذات ميل تقديسي نقلت نوعاً من الرواية «الرسمية» لهذه القضية، تظهر أن عبد الحسين شرف الدين لم يكن يعارض محسن الأمين، وأنه اتخذ من شعائر عاشوراء موقفاً وسطاً؛ يقع بين التراخي لدى البعض والتشدد الزائد لدى البعض الآخر[٢٤٧]. ولا بدّ من التذكير هنا بأنّه لم تكن تقام في مدينة صور تمثيلية فاجعة كربلاء، وأن أشد الشعائر القائمة على أذى

---

٢٤٦ . أنظر **الأعلام** للزركلي، المجلد ٤ ص٢٧٩ . يقول خيرالدين الزركلي إنه كان يؤخذ على عبدالحسين شرف الدين سماحه للمؤمنين بضرب أنفسهم بالسيوف والسلاسل في أثناء الاحتفال بذكرى عاشوراء.

٢٤٧ . أجابني جعفر شرف الدين في رسالة مؤرخة في ١٧/ ٤/ ١٩٩٣، بأن أباه لم يكن يعارض محسن الأمين، وبأنه كان يقف نفس الموقف عملياً. حول موقف عبدالحسين شرف الدين من شعائر عاشوراء ومن محاربة البدع، أنظر: هادي فضل الله، **رائد الفكر الإصلاحي السيد عبدالحسين شرف الدين**، مؤسسة عزالدين (ب.م.) ١٩٨٧ (؟). ص١٣٧-١٣٨. وللمؤلف نفسه، «الجانب الإصلاحي عند السيد عبدالحسين شرف الدين»، في **الإمام السيد عبدالحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بيروت ١٩٩٣م، ص٢٥٥-٢٥٧.

النفس (جرح الرؤوس وضربها) لم تكن متبعة فيها. فلم يكن على عبد الحسين شرف الدين أن يشدد القبضة على حماه. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاحتمال وارد في أنه انتهى إلى تغيير موقفه، على مثال ما فعل غيره من المجتهدين، من الإصلاح الذي قام به خصمه.

ولعل بعض الوثائق تزودنا بالمعلومات عن التصور الذي كان لدى مجتهد صور حول شعائر محرم، وتمكننا من توضيح موقفه من هذا الموضوع[٢٤٨].

وأوّل هذه الوثائق، سفينة عنوانها **المجالس الفاخرة** ألفها عبد الحسين شرف الدين، وقد أعلنت مجلة **العرفان** عن صدورها في شباط ١٩١٤[٢٤٩]. إلاّ أنه لم يصدر منها إلاّ الجزء الأوّل ويحتوي على مقدمة طويلة وعلى المجالس الخمسة الأولى التي تنتهي بخروج الحسين من مكة[٢٥٠]. ومن الممكن الافتراض أن صدور باقي الأجزاء قد توقف في أثناء الحرب، وبما أن مكتبة عبد الحسين شرف الدين قد أُحرقت بعد ذلك سنة ١٩٢٠ فقد احترقت تلك الأجزاء مع ما احترق من المخطوطات.

ولئن ألف عبد الحسين شرف الدين بنفسه نصوص الروايات لتلاوتها في مجالس العزاء، فذلك لأن مضمون الكتب المتداولة في ذلك الحين في جبل عامل، لم يكن يناسبه: لقد كان يريد أن ينظم المجالس على طريقته، وأن يرسخ فيها معنى ينسجم وغاياته الإصلاحية. وقبل أن نستعرض تصوره لوظائف الاحتفالات بالذكرى الحسينية، لنتفحصْ مقدمة كتابه وفيها إظهار للدوافع المباشرة التي حدت به إلى كتابة هذه المقدمة الطويلة.

يقف عبد الحسين شرف الدين هنا موقف الحذر؛ فيبدأ بإثبات شرعية مجالس ذكرى استشهاد الحسين، عارضاً لشرعية ما يتم فيها من أعمال، مما يقوده إلى تفصيل احتجاجه في خمسة بنود تتناول تحليل البكاء، وإنشاد الرثاء، ورواية فضائل الموتى ومصائبهم، والبكاء على الموتى، والإحسان عن أرواح الموتى. وهو يسند احتجاجه أوّل ما يسنده إلى السنّة، بحسب منهج معهود لديه، بالرجوع أولاً إلى أحاديث يرويها السنّة، ثم إلى أحاديث يرويها الشيعة[٢٥١]. بعد ذلك يستشهد مطولاً بنص «الدكتور جوزيف»، هذا العالم الفرنسي الذي تناول في كتاباته الاحتفالات بذكرى الحسين[٢٥٢]. مما يعني أنه يلتمس، في نهاية المطاف، نظرة خارجية لتبرير الشعائر

---

٢٤٨ . لم أجد أثراً لمخطوطة عبدالحسين شرف الدين بعنوان: **الأساليب البديعة في رجحان مآتم الشيعة**، ويذكرها، بلا تحديد، أحمد قبيسي في، **حياة الإمام شرف الدين في سطور** ص٦٩.

٢٤٩ . **العرفان**، المجلد ٥ العدد ٤ ص١٢١.

٢٥٠ . **مقدمة المجالس الفاخرة**، ٨٢ ص. وبحسب ما يقول الطهراني في **نقباء البشر** المجلد ٣ ص١٠٨٦، فإن الكتاب نُشر في تلك السنة في النجف ثم أعيد نشره بعد ذلك.

٢٥١ . **مقدمة المجالس** ص٢-٢٤.

٢٥٢ . ذكر هذا النص سابقاً ص٣٢٣.

الشيعية[٢٥٣].

والواضح من قراءة هذا النص، أن عبد الحسين شرف الدين يرد فيه على مآخذ رجال الدين السنّة[٢٥٤]. ويرد في الذهن داعية الإصلاح الدمشقي جمال الدين القاسمي (توفي في آذار ١٩١٤)، وكان ينتقد ما يقوم به الرافضة، أي الشيعة، من احتفالات بالمآتم[٢٥٥]. بعد ذلك ينبري عبد الحسين شرف الدين إلى الدفاع عن التشيّع وشعائره مستنداً إلى السنن الإمامية في إثبات شامل لإقامة الشعائر الحسينية، ويتابع احتجاجه مؤكداً: أنه لو أقر أبو حنيفة أو أتباعه بتحليل المجالس لأفنوا أعمارهم في إقامتها، فلماذا يرفضونها وقد أقر بها الأئمة؟. ثم يعمم قوله متسائلاً: هل من دليل على اقتصار الإمامة في الفتوى على أئمة خصومنا؟ طبعاً لا، بل على العكس من ذلك[٢٥٦]. ويفسر ذلك مستنداً إلى حديث الثقلين القائل بالتعلق بالقرآن وبعترة النبي، لا بالقرآن وحده[٢٥٧].

وبعد أن يظهر عبد الحسين شرف الدين بذلك، شرعية الاحتفالات بذكرى الحسين للقارئ السنّي، يتوجه إلى الشيعة فيجهد في تفسير وظائف هذه الشعائر. وفي رأيه أنها تجمع «الجامعة الإسلامية» وتصهرها، وتصل فيما بين «الرابطة الإمامية». وتوحد قلوب المؤمنين حول حبهم لأهل البيت وتعلقهم بهم، وتحثهم على العمل مجتمعين لإحياء ذكراهم. كذلك فإنها تُتيح لرجال الدين أن يلقوا مواعظهم ونصائحهم على المؤمنين لإعلامهم بقضايا الجماعة؛ أكان ذلك في العراق، أم في بلاد فارس، أم في البحرين، أم في الهند، أم في غيرها من البلاد. فيصبح الشيعة كالبنايان المرصوص أو كالجسم الواحد إن اشتكى أحد أعضائه تداعى إليه الباقون، مستنداً في ذلك إلى حديث نبوي. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الشعائر تشكّل دعوة إلى الدين بل إنها صرخة الإسلام العليا التي توقظ النائم من سباته وتفتح أعين الجاهل على غفلته. وبذلك يكون القرّاء في المجالس هم المبشرون الوحيدون في الإسلام. وينتهي بالقول إنّ هذه الشعائر تمكن من نشر المعرفة فيما يتعلق بعلمي الحديث والفقه، فهي مدرسة الشعب الوحيدة[٢٥٨].

وينهي عبد الحسين شرف الدين مقدمته بتفصيل مفهومه حول مغزى استشهاد الحسين؛ فيقدّر أنه

---

٢٥٣ . **مقدمة المجالس** ص٣٢ وما بعدها.

٢٥٤ . أنظر بخاصة ص٣١ حيث يقول: «أبَعد هذا تقولون إن البكاء على مصائب أهل البيت بدعة؟».

٢٥٥ . في كتابه، **إصلاح المساجد من البدع والعوائد**، الذي أنهاه سنة ١٩١١م، إلا أنه نُشر بعد وفاته سنة ١٩٢٢، يهاجم جمال الدين القاسمي أول ما يهاجم أئمة المساجد السنّة الذين كانوا يذكرون استشهاد الحسين على منابرهم يوم الجمعة من أول أسبوع من شهر محرم، مجرين بذلك دموع المؤمنين. ففي رأيه أن ذلك لا يأتي بفائدة، ليس هذا فحسب بل إنه محرّم. وأما الشر فيأتي كله من الروافض الذين ينظمون مجالس العزاء. أنظر، **إصلاح المساجد**، مطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤١هـ(١٩٢٢م) ص١٨٣-١٨٥ ونذكر هنا أن القاسمي كان صديقاً للعامليين ولم يكن على خلاف معهم. وقد نشرت له مجلة العرفان بعض المقالات؛ ولم يمنعه ذلك من مجادلة الشيعة أنظر لاحقاً الفقرة II- ١ من الفصل السابع.

٢٥٦ . يلمح المؤلف هنا إلى مؤسسي المذاهب الأربعة عند السنّة.

٢٥٧ . عبدالحسين شرف الدين، **مقدمة المجالس**، ص١٨-٢٦.

٢٥٨ . المرجع السابق، ص٣٣-٤٠.

لولا استشهاد الحسين في سبيل إحياء دين جده، لاندثر الإسلام؛ ويستشهد في ذلك بـ«مارتن هارتمان»[٢٥٩]. وذلك لأن الحسين كان يعرف مصيره وقد ارتضى أن يُتِم شهادته؛ ويستشهد المؤلف في إثبات ذلك بأمثلة من السيرة[٢٦٠].

لقد كان لمجتهد صور إذن، رأي رفيع في الشعائر الحسينية ولاسيما منها مجالس العزاء. إلاّ أنه مع ذلك لم يتوصل إلى تنظيمها بما يوافق نظرته قبل بداية العقد الخامس من القرن العشرين، نظراً لغياب المقرئين الكفيين؛ فاضطر قبل ذلك التاريخ إلى أن يتدخل بنفسه ويحل محل المقرئ في إظهار العظة من بادرة الحسين، بدلاً من أن يستدر دموع الحاضرين في المجلس. ثم جاء إلى صور رجل اسمه محمد نجيب الزهر سنة ١٩٤١، فاستطاع عبد الحسين شرف الدين أن يجدد به المنابر الحسينية إذْ زوده بالنصوص المناسبة لها. ولم يلبث بعد ذلك أن درّب بالطريقة نفسها عدداً من الأدباء الشباب فقاموا بمهمة المقرئين[٢٦١].

أما فيما يختص بباقي الشعائر المقامة في مناسبة عاشوراء، فإن الوثائق تنقصنا في وصف طريقة إقامتها في صور. ولحسن الحظ يسد الأرشيف الفرنسي هذا النقص ولو بجزء منه، بفضل ورود تقريرين حول هذه المسألة. ويظهر الأول أن عبد الحسين شرف الدين، وإن لم يكن يشارك محسن الأمين الرأي حول ضرورة تحريم الشعائر القائمة على العنف وتمثيل الفاجعة، فإن ردة فعله على ما يشوبها، كانت ردّة الحامي للشريعة.

ويتعلق الأمر بحادث وقع في أثناء الاحتفال بعاشوراء، في أيار من سنة ١٩٣١. فقد كان المدعو «الشيخ ديب» يجوب الأزقة كل ليلة، تتبعه نساء حاسرات حافيات يندبن ويصرخن. فاعترضه في إحدى الأمسيات رجلان من الشيعة، وعابا عليه أن «يجرّ» النساء على هذه الحال. فاشتكى الشيخ لدى «السيد الكبير» في صور؛ فأعلن أنه من رأي الرجلين، قائلاً بإبطال هذه التظاهرات، وبأنه لا يليق بالنساء أن يجبن الأزقة على هذه الحال. فصاح الشيخ ديب وهو خارج من مجلس عبد الحسين شرف الدين بالجمع المحتشد قرب داره. «قد خربت الدنيا! لأن السيد يمنعنا من إقامة شعائرنا!»[٢٦٢].

ويفصح التقرير الثاني عن موقف عبد الحسين شرف الدين من شعائر عاشوراء والمعنى السياسي الذي يمكن أن يستغله فيها وكذلك عن... الوجود الفرنسي في لبنان، في آن معاً. وقد كتب هذا

---

٢٥٩ . المرجع السابق، ص٤٢.

٢٦٠ . المرجع السابق، ص٤٨.

٢٦١ . جعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي، الجزء الثاني، ص٦٤؛ وهادي فضل الله، **رائد الفكر الإصلاحي**، ص١٣٨.

٢٦٢ . Archives **MAE**, carton n° 1679, Bulletins hebdomadaires d'informations, H.C., Beyrouth et postes, 1929-1931. BIH n° 1, du 10/6 au 17/6/1931, poste de Tyr

التقرير «زينوڤي بشكوف» بيده، في أيار سنة ١٩٣٢؛ ويروي فيه كيف أمضى ليلة عاشوراء عند عبد الحسين شرف الدين، بدعوة منه شخصياً؛ يقول: إن «السيد الكبير» ترأس الاحتفال محاطاً بالعلماء الآخرين من العامليين وفيهم عالمان عراقيان من أقربائه. وقد شهد الاحتفال أربعمئة شخص من جميع المراتب الاجتماعية. وقد وقف عبد الحسين شرف الدين لدى وصول الضابط وقدمه إلى الحضور «بكلام ودود»، مضيفاً أنّ الشيعة سعيدون بالعيش تحت راية بلد العدالة والحرية والمساواة. بل أكثر من ذلك، خاض في الكلام عن اغتيال الرئيس الفرنسي «پول دومير»، القريب العهد، ودعا الحاضرين الذين جاؤوا للبكاء على شهيدهم أن «يضموا إليه ذكر الشهيد "دومير"»! وفي الختام، امتدح عمل السلطة المنتدبة على لبنان، وطلب من المؤمنين الدعاء للمفوض السامي، ومن «بشكوف» أن ينقل له شكر الطائفة الشيعية[٢٦٣]. بعد ذلك، قام «السيد الكبير» في نهاية الاحتفال بالدعاء لفرنسا. وقد نوّه «بشكوف»، مظهراً الرضى، بأنها المرة الأولى، في احتفال كهذا، يؤدي الشيعة الدعاء للدولة، أياً تكن، ويتطرقون إلى موضوع غير استشهاد أئمتهم.

أما في ما يختص بالشعائر التي شهدها «بشكوف»، فيروي أنه سمع حوالى الساعة الحادية عشرة ليلاً، صراخاً وبكاءً وإنشاداً كئيباً يقترب منه شيئاً فشيئاً. ثم دخل المكان ما يقارب الثلاثين رجلاً، «عارين إلى الخصر، يضربون بقوة صدورهم المحمرة دماً» على إيقاع نغم يعبر عن «عذاب نفس متألمة»! وإذ أنهكوا من العناء، جلسوا عند المنصة التي يجلس عليها رب الاحتفال محاطاً بالعلماء والوجهاء والضابط الفرنسي، فانبرى عند ذلك عبد الحسين شرف الدين إلى «وصف مجزرة السنّة بالشيعة»؛ مما أطلق صراخ الحضور وبكاءهم. ثم هدأ الجميع بإشارة منه وانتهى الحفل بالصياح «تحيا فرنسا!»[٢٦٤].

إن رواية هذه الأمسية من احتفالات عاشوراء تثبت أن الفقيه عبد الحسين شرف الدين كان يسمح للتوابين بضرب أنفسهم إلى أن ينزفوا، كما أنه كان يسمح بالأناشيد. إلاّ أنها تظهر لنا أيضاً الوجه الآخر لهذا المجتهد. فعبد الحسين شرف الدين قد كان في ذلك الحين مهتماً بإنشاء طائفة شيعية قوية، تحتل موقعاً حسناً بين غيرها من الطوائف اللبنانية، وترمي بكل ثقلها في سياسة البلد. وكان يرى أن بإمكان فرنسا أن تساعدها في ذلك؛ وأنه من الواجب أن تستفيد من وجودها. ولئن كانت شعائر عاشوراء إلى ذلك الحين قد استخدمت في تحديد الأعداء الحاليين؛ فإن عبد الحسين شرف الدين قد استعملها هنا لإقناع رعيته بأن فرنسا كانت تُعَدّ بين أصدقاء الشيعة السياسيين.

---

٢٦٣. من الملاحظ هنا، أنه قبل ذلك ببضعة أيام، في ٩ أيار ١٩٣٢، أصدر المفوض السامي «هنري بونسو» مرسوماً بحل المجلس النيابي، كما أنه أقال الوزراء ووعد بإصلاحات كبيرة، وذلك لمحو آثار الأزمة السياسية والاقتصادية الكامنة بسبب اقتراب الانتخابات الرئاسية. وقد أثارت هذه البادرة حماسةً في كل لبنان.

٢٦٤. Archives **MAE**, carton n° 1664, Bulletin d'informations hebdomadaires, poste de Tyr, BIH n° 20 du 11/5 au 18/5/1932, p. 7-9

ومع ذلك، فإن عالمنا لم يكن بإمكانه أن يكتفي بإعلان ولائه لفرنسا على الملأ؛ لأن ذلك يضعه في موقف دوني. فعبد الحسين شرف الدين لم يكن يعبر بدعوته الضابط الفرنسي عن دعمه لسياسة الانتداب فحسب، بل كان يشعره أيضاً بلزوم حاجة فرنسا لهذا الدعم. ولقد كانت المفاجأة بظهور التوابين في القاعة دليلاً واضحاً من دلائل القوة؛ ولاسيما حينما جلسوا عند المنصة بين يدي المجتهد، وكأنهم بذلك يؤكدون ولاءهم له؛ ثم ساد صمتهم جميعاً بإشارة بسيطة من رب المنزل. وكان لدى عبد الحسين شرف الدين، حين دعا «زينوڤي بشكوف» إلى حضور هذه الشعائر، النية في أن يبرهن له قدراته على استنفار الناس ومدى سلطته عليهم.

وكانت شعائر عاشوراء تناسب هذا النوع من البراهين، ولم يكن عبد الحسين شرف الدين العالم الوحيد الذي اغتنمها لذلك. ولئن كان جميع المجتهدين متفقين على إجلال الناحية الأخلاقية الرفيعة في إقامة هذه الشعائر في ذكرى استشهاد الحسين؛ إلاّ أنهم كانوا مختلفين في طرق استعمالها؛ فكانوا، يرجّحون إمّا وظيفتها التعليمية، أو وظيفتها في الاستنفار السياسي، وذلك تبعاً لسياستهم في الرعية، ولمدى انخراطهم في القضايا السياسية، ولمفهومهم للإرشاد الديني[٢٦٥].

ولقد بقي هذان الموقفان مستمرَّين إلى الأمس القريب. فبعض المجتهدين في جنوب لبنان، على سبيل المثال لا الحصر، كانوا يدعون المؤمنين إلى بذل دمائهم في الحرب المقدسة ضدّ إسرائيل في سبيل الحسين بدلاً من بذلها في المواكب، والبعض الآخر كان يقترح لهذا الغرض، تأسيس بنك للدم...

وتستحق المناظرات حول شعائر عاشوراء تحليلات وتعليقات إضافية، نظراً إلى غناها وكثرتها، بقدر ما تستحق مواقف العلماء من هذه المسألة وكانت متعددة وأحياناً متغيرة؛ ونخصص لها هنا فصلاً واحداً على أن فيها مادة لكتاب. وفي ما يختص بالعراق، فإن جلاء الموقف يقتضي دراسة اجتماعية معمقة للنخب الدينية في تلك المرحلة؛ وليس ذلك متيسراً لنا هنا بالطبع[٢٦٦].

ويجد القارئ هنا على الأقل، تفسيرات لما كان يجري في جبل عامل، حيث كانت الصورة على الإجمال أبسط. والواقع أنه في ما خلا عبد الحسين صادق الذي كان مدفوعاً، في الدفاع عن شعائر عاشوراء، بما تمليه مصالح أتباعه المباشرة أكثر مما يمليه مشروعه الديني، يبقى رأسا الهرم في سلّم التدرج الديني: محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين؛ وقد وضع كل منهما تصوره على امتداد

---

٢٦٥. بالإضافة إلى ذلك نذكر أن هذا القرن قد عرف مناظرات عديدة حول المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لشهادة الحسين وتضحيته، وهو أمر قد تداوله المفكرون والمنظرون الشيعة بصورة منتظمة، أكانوا من رجال الدين أم من المدنيين من أمثال علي شريعتي.

٢٦٦. عدت في هذه الدراسة إلى مرجعين حول تاريخ العراق المعاصر وهما Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**; Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, ويؤلفان، بالإضافة إلى المراجع التي يعتمدان عليها، أساساً متيناً. ولابد اليوم من الرجوع إلى Meir Litvak, **Shi'i Scholars of nineteenth-century Iraq**

أعماله، وأعدّا، طوال مدة رياستهما الروحية؛ كلٌّ مشروعَه للطائفة الشيعية المحلية، وأقاما كلٌّ طريقتَه في معالجة مسائل العصر من وجهة نظر الدين. وكان لهما رؤيتان للعالم، اتخذتا صورتيْهما في محيطين مختلفين. ولذلك فإن محسن الأمين دعا في دمشق إلى تشيّع متزن، رزين، قد أزيلت منه شوائبه، وانتفت عنه صفة «الفوضى». أما عبد الحسين شرف الدين فقد ظهر أكثر سياسة وأكثر تخطيطاً من خصمه، فكان إذن أكثر مرونة منه. إلا أن العالمين كانا يسيران نحو الهدف نفسه؛ ألا وهو تأمين مستقبل طائفتهما.

الفصل السابع

التقريب بين مذاهب الإسلام

I- الإصلاح وسياسة التقريب

I- ١. إرث جمال الدين الثقيل

لا شك في أن هذه الشخصية ذات الأوجه المتعددة هي التي عملت أكثر ما عملت على تقريب فروع الإسلام، ولا سيما على تقريب الفرعين الأساسيين، السنّة والشيعة الإثني عشرية. هو الذي كان يخفي أصوله الشيعية ويسمي نفسه بالأفغاني، وكان ينبغي أن يلقب بالأسد آبادي، بمقتضى نسبته الحقيقية، قد فتح باب التقريب أمام جميع أتباعه ومن تأثر من بعده بأفكاره الإصلاحية.
وبذلك يكون الالتباس الأول في التقريب قد ظهر من بدايته، مستبقاً الصعوبات الآتية، وذلك بأنه أُسِّس من قبل شيعي قد ادعى أنه سنيّ لكي يكون كلامه مسموعاً من الجميع. وهكذا فبدلاً من أن تكون حركة التقريب والتجمع هذه سبباً في أن يترك الشيعة مبدأ التقية فيظهرون على الملأ في مجتمع إسلامي موحّد، قايض مؤسس هذه الحركة عمامة السادة السوداء الشيعيّة بغيرها مما يستر الرأس ويمكّنه من أن يُحمل على محمل هوية محتملة غيرها. كما لو أن الشيعة من بعده كانوا سيضطرون إلى التخلي عن بعض خصوصياتهم لكي ينصهروا بالأمة خير انصهار.
ترتكز أفكار جمال الدين على إقرار شديد البساطة: وهو أن قصور المسلمين عن التوحد لتشكيل كتلة واحدة كان قد سرّع في انحطاط الدولتين الكبريين الفارسية والعثمانية. وهما منذ ذلك الحين مهددتان بالاختراقات الأوروبيّة. وكان من الواجب الإسراع في التحرك، لصدّ الغزاة، إذ كانوا قد انتهزوا جوّ التراخي العام للاستيلاء على أموال المسلمين. وقد كانت الوسيلة الوحيدة أمام المسلمين لاستعادة قوتهم تكمن في اتحادهم تحت راية الإسلام.
وقد تابع دعاة الإصلاح من السلفية، الذين خلفوا جمال الدين، نضاله من أجل وحدة المسلمين

باقتناع عظيم أدى بهم إلى الدعوة للرجوع إلى الإسلام الأول: وكانوا يرون ذلك الإسلام، الذي كان ما يزال في طور التكوين، تام الصورة، مثالياً، إسلاماً خالياً من الاختلافات العقائدية قد أنجز وحدة العرب. ولم يكن الخطر الأوروبي قد استبعد بل على العكس فإنه كان يقترب، وكان شعور المسلمين بالضعف يزداد شيئاً فشيئاً؛ بالإضافة إلى ما كان المستعمرون يأتون به من أفكار داعية لترك الدين كانت تهدد الشبيبة المسلمة. وقد أصبحت الوحدة شعاراً سياسياً ودينياً، وعلاجاً لجميع المعضلات، وهدفاً ينبغي إدراكه، كما لو أن تحققه كان سوف يضمن خلاص المسلمين وسعادتهم وقد توحد شملهم في جسم واحد أعيد لحم أوصاله بعد أن كانت مقطّعة، فعاد إلى المدينة الفاضلة التي كانت في بداية الإسلام. وبانتظار تحقق هذا الحلم المثالي، نظم بعض المسلمين أنفسهم في محاولة لمحو الخلافات والتباين لكي يظهروا جبهة موحدة ولو حول بعض المواضيع.

وهذا ما كان من هدف المؤتمر الإسلامي الذي عقد في القدس سنة ١٩٣١م. ولئن لم يُذكر فيه جمال الدين مؤسس الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، فإن صورته الموقعة بقلمه، كانت معلقة في قاعة الاجتماعات، رمزاً رفيعاً لرعاية هذا المؤتمر[١]. وقد أمّ الصلاة في المسجد الأقصى في أثناء المؤتمر، المجتهد الشيعي النجفي، محمد حسين آل كاشف الغطاء وألقى «الخطبة التاريخية» التي ترجمت إلى لغات عديدة. وقد تطرق فيها إلى وحدة المسلمين في وجه هجمات الغرب، وإلى الدفاع عن فلسطين، وإلى الحاجة إلى نسيان الخلافات بين المذاهب[٢]. وكان لهذه الواقعة أثر مميز في النفوس، محمل بالآمال؛ وقد وصل أقصاها إلى الظن بإلغاء الخلافات المذهبية، وأدناها إلى الوعي بأن التفاهم بين السنّة والشيعة كان أمراً ممكناً حول المسائل السياسية[٣]. وقد أبدى الشيعة رضاهم بهذا الاعتراف بهم؛ وكان ممثلو جبل عامل منهم، أحمد رضا وسليمان ظاهر وأحمد عارف الزين، قد أظهروا رضاهم التام عن هذا الحدث[٤]، فلم يتركوا فرصة إلاّ وانتهزوها للتعبير عن

١. Uri M. Kupferschmidt, «The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem», **AAS**, 12/1 (1978), p. 125. يؤكد الكاتب أن هذا المؤتمر «لم يكن له صلة بالآباء الروحيين لحركة الوحدة الإسلامية» وأنه «لم تظهر فيه أية دلالة على القربى» من جمال الدين. إلا أنه يذكر أن صورته كانت معلقة في قاعة النقاش. ولم يكن ذلك بالمصادفة!

٢. Silvia Naef, «Un réformiste chiite: Muḥammad Ḥusayn l Kâšif al-Ġiṭâ'», p. 62.

٣. انظر Martin Kramer, **Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses**, Columbia University Press, New York, 1986, p. 131-133.

٤. المرجع السابق ص١٣٤. مرّ محمد حسين آل كاشف الغطاء بجبل عامل في ذهابه وفي Nيابه من رحلته إلى القدس. وقد أُعلم العامليون حتى قبل أن يعود بأن السنة قد عاملوه خير المعاملة واظهروا له الكثير من الاحترام. ويذكر ممثل المفوض السَامي في صور أن «بعض الشيعة قد خرجوا بانطباع إيجابي للمعاملة التي عومل بها عالم شيعي للمرة الأولى». Archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, BIH n° 27 du 9/12 au 16/12/1931, p. 9. بعد ذلك بأسبوع، لدى عودة رجل الدين هذا، استقبلته شخصيات عاملية، منهم عبد الحسين شرف الدين برفقة قاضي صور ومفتيها، في الناقورة. وكانت إمامته للصلاة في المسجد الأقصى قد اعتبرت أنها حدث «استثنائي» و«أثارت حماسة الشيعة في صور» وقد زاد في رضاهم أن الزعماء الروحيين السنة قد استقبلوا العالم العراقي في بيروت، استقبالاً حاراً.

تمسكهم بالوحدة الإسلامية وعن إرادتهم في المشاركة باتخاذ القرارات[٥].

وقد أدى مشروع الوحدة في وجه العدو المشترك، بالعلماء والمفكرين المسلمين ولا سيما بالسنّة منهم وبالشيعة الإثني عشرية، إلى التحاور حول المسائل العقدية بهدف الوصول إلى موقف سواء بينهم. وقد شارك العامليون، كما سوف نرى، بقدر كبير في محاولة كانت، على الرغم من حسن النوايا لدى الطرفين، فريسة لسوء التفاهم إن لم نقل للإخفاق. وكان عبد الحسين شرف الدين قد أخذ على عاتقه الرأي الشائع، القائل بأن سبب انقسام المسلمين كان سياسياً. ولذلك فقد أعلن في خطاب ألقاه في أحد المساجد السنيّة في بيروت بمناسبة عيد المولد النبوي في خريف سنة ١٩٢١م: «فلا تقولوا بعد اليوم: هذا شيعي، وهذا سنيّ، بل قولوا: هذا مسلم، فالشيعة والسنة فرقتهما السياسة، وتجمعهما السياسة، أما الإسلام فلم يفرق ولم يمزق، الإسلام جمعهما بـ«أشهد أن لا إله إلا آلله، وأن محمداً رسول الله»، بـ«إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة»، بـ«صوم الشهر وحج البيت»، بـ«الأيمان باليوم الآخر...»[٦].

كان عبد الحسين شرف الدين داخلاً في الجو الذي ساد بداية الانتداب، حيث اتحد الوطنيون من سنّة وشيعة على وجه الخصوص، في مواجهة فرنسا، وقد رفضوا وصايتها عليهم؛ وكان، هو نفسه، قد عاد منذ بضعة أشهر من منفاه الذي فُرض عليه بسبب نشاطه في مواجهة الفرنسيين. وكانت السياسة، في الواقع، قد وحدت حينها المسلمين حول الأفكار نفسها؛ ولذلك فإن عبد الحسين شرف الدين لم يقم في خطابه وزناً للخصوصيات المذهبية عند الشيعة: بل، على العكس من ذلك، اكتفى بتعداد الأركان المتضمنة في عقيدتي كل من الفرقتين. إلاّ أنه كان لا بد، في مناسبات أخرى، أن يُعمّق الحوار وأن تجري المناظرة إلى الفروق المذهبية التي لم يكن بالإمكان نفيها؛ أكانت أساسية كالإمامة، وهي معتبرة من أصول الدين عند الشيعة، أم ثانوية كالزواج المؤقت، وهو معتبر من الفروع في الفقه الجعفري. وبذلك تحول الحوار إلى شجار، وبدلاً من أن يقرّب بين آرائهم، بمقتضى ما كانوا يسعون إليه في البداية، فقد باعد بين الأطراف المتناظرين ثم عادوا في نهاية المطاف إلى الجدل التقليدي بين السنّة والشيعة، وكان أشهر ممثليه العلامة الحلي وابن تيمية[٧].

٥. **العرفان**، المجلد ٢٣، العدد الأول، ص ١٩٢ (ايار ١٩٣٢) و Uri M. Kupferschmidt, «The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem», p. 160.

٦. خطبة ألقاها في الجامع العمري في بيروت في ١٢/ ١٠/ ١٩٢١. نشرت في **بغية الراغبين** الجزء الثاني ص٤٤٧-٤٤٨.

٧. ألّف العلامة الحلي رسالة عنوانها: **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، يمتدح فيها الشيعة وينتقد السنة في نقاط عديدة. وقد رد عليه ابن تيمية برد مطول عنوانه **منهاج السنة**. حول هذه المسألة أنظر «هنري لاووست»: Henri Laoust, «La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī», **REI**, 34 (1966), p. 35-60; «Les fondements de l'imamat dans le Minhāğ d'al-Hillī», **REI**, 46 (1978), p. 3-56. **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya**, Le Caire, IFAO, 1939, 755 p. وكان لهذا الجدل بين العالمين الكبيرين أصداء بقيت إلى بداية القرن العشرين. =

وتقودنا هذه الملاحظات إلى التساؤل عن طبيعة هذا التقريب بين المذاهب الإسلامية. إنه حركة. ولكنْ، كيف يمكن له أن يكون جابذاً متمحوراً حول نواة مركزية، وهذا ما يفرقه عن الكنيسة المسيحية، مع العلم أنه لا «كنيسة» فيه قابلة لأن تستقطبه؟ فهل يكون حركة تقرّب الفرق المختلفة بعضها من بعض؟ على الأرجح أن الفاعلين في هذا التقريب أنفسهم، لم يكن بإمكانهم الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة واحدة؛ وعلى أي حال، فإننا سنعود إليها في خاتمة هذا الفصل، على ضوء المناظرات التي سنستعرضها فيه. كذلك فإنه بالإمكان التساؤل، على النحو نفسه، عن الألفاظ الأشيع المستعملة في الدلالة على هذه الوحدة المبتغاة: توحيد/ اتحاد، تأليف/ ائتلاف. ويحيل اللفظان الأولان إلى الوحدة الأساسية، أي إلى جسم ينبغي استعادته بل إعادة تشكيله؛ ويوحيان بوحدانية الخالق المعبَّر عنها بالتوحيد؛ فهما ينتميان إذن إلى السجل الديني. أما اللفظان الآخران ففيهما معنى تجميع العناصر المتعددة؛ فيكون الجسم فيهما موضوعاً ينبغي إقامته بل تأليفه؛ وهنا أيضاً، يبقى المرجع قرآنياً والمثال إلهياً، وذلك أن الله هو الذي «ألَّف» بين قلوب المسلمين[8]. وبالانتقال إلى اللفظين «اتحاد» و«ائتلاف» المشتقين من الأوّلَيْن إلاّ أنهما مستجدان في الاستعمال؛ ننتقل من السجلّ الديني إلى السجلّ السياسي.

ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن نقيم الحد بين ما هو سياسي وما هو ديني في المناظرات المتصلة بالتقريب نظراً لتشابكهما الشديد. على أن بإمكاننا أن نستنتج، على نحو مجرد، ظهور موقفين عند أنصار الحوار والفاعلين فيه؛ متصلين بترجيحهم لهذا الوجه أو لذاك. ولذلك فإن بعض المفكرين المسلمين كانوا قد امتنعوا عن الخوض في الجدل المذهبي واكتفوا بالدعوة إلى وحدة إسلامية مقتصرة، بحذر، على حدود الميدان السياسي؛ بينما انجرف البعض الآخر إلى نقاشات عقدية غير قابلة للحل بالضرورة، لأن كل طرف يدافع فيها عن عقيدته ويدعو في الوقت نفسه إلى التسامح. وهذا ما كان من أمر متحمسَيْن من مناصري التقريب، هما: رشيد رضا ومحسن الأمين، وهما كما سنرى بالتفصيل في هذا الفصل، قد أقاما سنوات طويلة على تبادل لا يصح وصفه بالحوار بل بالشجار. مع العلم أن محسن الأمين كان يريد لنفسه أن يكون رجل التقريب. أما رشيد رضا فكان قد أكّد على ضرورة التقارب بين السنّة والشيعة، منذ أن أسّس **المنار**، ثم أقام صلات بينه وبين

= وذلك أن بعض رجال الدين الشيعة كتبوا في الدفاع عن رسالة الحلي والهجوم على من ردّ عليه؛ من هؤلاء، العالمان العراقيان المذكوران في الفصل السابق: محمد حسن المظفر في: **دلائل الصدق لنهج الحق**، ومحمد مهدي القزويني الكاظمي في، **منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية في منهاج السنة**، أنظر Werner Ende, «Arabische Nation und Islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil, Arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts», **BTS** vol. 20, Beyrouth, 1977, p. 114. حول المناظرات التقليدية، أنظر Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, Macmillan, Londres, 1982, p. 30-41.

٨. أنظر **سورة آل عمران**، الآية ١٠٣ «... واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فألّف بين قلوبكم...»؛ **وسورة الانفال**، الآية ٦٣ «والف بين قلوبهم...»

بعض دعاة الإصلاح من الشيعة؛ ومنهم صاحب **العرفان** في صيدا ومحمد كاظم الخراساني وهبة الدين الشهرستاني في العراق[9]. على أنه يصح التساؤل هنا، هل كان يرتجي أن يتم التفاهم بينه وبينهم؟ وهو «على رأس المعجبين بابن تيمية»، بحسب تعبير «هنري لاووست»[10]، وكان ينمّي، على مرور الزمن، ودّه المتعاظم للوهابيين، أعداء الشيعة الموصوفين. لقد كانت معتقداته وآراؤه الدينية تقف حاجزاً أمام التقريب. بل أكثر من ذلك، ففي السنوات الأولى من تأسيس **المنار** كان صاحبها مؤيداً للسياسة العثمانية، وكانت تواجه الشيعة بوجهين. وبذلك فإن الآراء السياسية التي كان رشيد رضا يدافع عنها، كانت تدفعه طوراً لأن يكون مع الشيعة وطوراً لأن يكون عليهم. ولذلك فإن السياسة التي كانت توحد السنّة والشيعة، كان بإمكانها أن تفرقهم أيضاً.

I - ٢. تناقضات السياسة العثمانية

كان نادر شاه، في النصف الأول من القرن الثامن عشر، قد دعا العثمانيين إلى الاعتراف بالمذهب الجعفري مذهباً خامساً في الإسلام. وإذ كان الشاه سنة ١٧٤٣ قد باشر بحصار البصرة، فإنه كان يقوم بدعوته هذه من موقع القوة؛ وقد ضمّنها في بنود معاهدة الصلح التي كان ينوي إقامتها مع العثمانيين. إلاّ أنهم رفضوا ذلك. ولكن فشل المحاولة لم يكن إلا جزئياً، وذلك لأنها أدت إلى تنظيم مؤتمر مصالحة أقيم في النجف، تحت رعاية الشاه، واشترك فيه علماء من الفريقين في البحث عن قاسم مشترك. وقد وجه السنة بعض المآخذ على الشيعة: إنكارهم خلافة أبي بكر وعمر، إقرارهم بزواج المتعة، رفضهم للصحابة، طريقتهم في إقامة الصلاة. وقد وجهت هذه المآخذ على أنها حجج تفسر أسباب عدم إلحاقهم بالمذاهب الفقهية الأربعة[11].

ثم قام العثمانيون، بدورهم، ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر، بالدعوة إلى التقرب من الشيعة، وقد ذكروهم حينها بتلك المحاولة في رسائلهم الدعائية[12]. وكان موقفهم من الشيعة، في هذا الوقت، مزيجاً من الانجذاب والتسامح، تمليهما الخطة السياسية الهادفة إلى حماية السلطنة من

٩. Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des "Salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle», p. 217.

١٠. أنظر **Essai sur les doctrines sociales et politiques**..., p. 557.

١١. ونضيف هنا، أن الشيعة هم أيضاً قد أخذوا على نادر شاه محاولته هذه وقد قُتل بعد ذلك بقليل سنة ١٧٤٧م. أنظر Chibli Mallat, «Religious Militancy in Contemporary Iraq : Muhammad Baqer al-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm», **Thirld World Quaterly**, 10/2 (avril 1988), p. 701-702; Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 201-202; Hamid Algar, «Religion and State in Iran, Shi‘ism and Iran in the Eighteenth Century», in **Studies in Eighteenth Century Islamic History**, éd. R. Owen et Th. Naff, Austin, Londres, 1977, p. 288-302 (لم أرجع اليه).

١٢. Werner Ende, «Sunniten und Schiiten in 20. Jahrhundert», **Saeculum**, 36 (1985), p. 194.

المخاطر الخارجية ومن محاذير الخوف من نتائج انتشار التشيع في العراق.

وكانت السياسة القائمة على الوحدة الإسلامية التي اتبعها السلطان عبد الحميد الثاني، تهدف، قبل كل شيء، إلى تحصين موقعه باعتباره قائد الإسلام. وكان يخطط، باعتباره الخليفة، للمصالحة بين السنّة والشيعة لجعلهما تحت رايته؛ وكان، باعتباره سلطاناً، يريد أن يوثق التحالف بين السلطتين العثمانية والفارسية. ولذلك فإنه كان يوجه جهوده إلى الشيعة الإيرانيين على وجه الخصوص، وإلى المجتهدين الذين كانت لهم دالة عليهم. وقد عقد جمال الدين الأفغاني الصلات بينه وبين الإيرانيين، وكان المدافع عن سياسته معهم لدى المجتهدين الفرس ممن كانوا يقيمون في العتبات المقدسة في العراق، وصولاً إلى الأوساط الفارسية في إسطنبول حيث كان العديد منهم قد جندهم عبد الحميد الثاني للعمل في اتجاه الوحدة بين المسلمين[١٣].

ولقد كان اعتماد الدستورين الفارسي والعثماني، من العوامل التي قربت بين مناصريهما من الجهتين أكثر من دعوات عبد الحميد إلى الوحدة. فبعد إخفاق الحركة الدستورية في إيران سنة ١٩٠٩، انصرف العلماء الشيعة وغيرهم من مناصري الحركة، إلى **تركيا الفتاة**، وقد أبدى أعضاؤها تضامنهم معهم[١٤]. وفي نهاية العام ١٩١٠، نُظِّم اجتماع بمبادرة من العثمانيين، بينهم وبين العلماء الشيعة العراقيين، ثم قامت جماعة من المجتهدين، قدّموا أنفسهم على أنهم «رؤساء الجعفريين»، بنشر بيان يؤكدون فيه على أنهم وفّقوا بين فتاواهم وفتاوى العلماء السنّة في بغداد ثم أعلنوا أن الخلاف بين المذاهب الخمسة كان السبب في انحطاط الإسلام، ودعوا فيه إلى وحدة المسلمين والتآخي فيما بينهم، وإلى الاتحاد بين الدولتين العثمانية والإيرانية، معتبرين أن تلك هي الوسائل الوحيدة للحماية من الهجمات الخارجية[١٥]. وقد وصلت الدعوات إلى الوحدة إلى أقصاها عند اندلاع الحرب الكبرى ودخول البريطانيين العراق: فقامت حينها حركة واسعة من الجهاد اشترك فيها السنّة والشيعة؛ وقد انضم إلى الجيش التركي ثمانية عشر ألف مقاتل شيعي، يقودهم كبار المجتهدين[١٦].

١٣. Thierry Zarcone, «La situation du chi'isme à Istanbul au XIXe siècle et au début du XXe siècle», in **Les Iraniens d'Istanbul**, éd. Thierry Zarcone et F. Zarinebaf-Shahr, IFÉA/IFRI, Istanbul-Téhéran, 1993, p. 106

١٤. **RMM**, vol. IX (1909), p. 204-207; Abdul-Hadi Hairi, «Why did the 'Ulamā' Participate in the Persian Revolution of 1905-1909?», **WI**, 27 (1976-1977), p. 132-133

١٥. انظر **RMM**, vol. XIII, p. 384؛ وقد نشر نص الفتوى في **العرفان**، المجلد ٣، العدد ٣ ص١٦٠ (شباط ١٩١١)؛ وكذلك في مجلتي **العلم والمنار**، وقد وقّعها العلماء الآتية أسماؤهم: محمد كاظم الخراساني، شيخ الشريعة الأصفهاني، نور الله الأصفهاني، عبد الله المنازنداراني، إسماعيل الصدر، محمد حسين الحائري المازنداراني. أنظر ترجمتها إلى الإنكليزية والتعليق عليها في Yitzhak Nakash, dans **The Shi'is of Irak**, p. 57-58

١٦. Werner Ende, «Iraq in World War I: The Turks, the Germans and the Shi'ite Mujtahids' Call for Jihad», in **Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants**, éd. Rudolph Peters, Leiden, 1981, p. 57-71, cité par Yitzhak Nakash, ibid., p. 61; Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 319-330

كان «الترويج المتصنع للوحدة الإسلامية» من قبل أعضاء **تركيا الفتاة** يبدو قليل القابلية للتصديق عند العديد من الشيعة؛ هذا ما يقدره «ورنر إند»[١٧]. أما دعوة السلطان عبد الحميد الثاني، فكانت تبعث لديهم على الالتباس وتثير الشك: فلئن كان يحتاج إلى المجتهدين الشيعة لاستنفار شيعة العراق عند الحاجة، فإن رغبته في تخفيف أثرهم على الشيعة المذكورين لم تكن أقل من حاجته إليهم؛ وذلك لأنهم كانوا من رعايا الدولة من العرب، لذلك فقد كان عليهم أن يعترفوا بسلطته وأن يخضعوا لها. وهذا هو الوجه الآخر للسياسة العثمانية المتعلّقة بالشيعة، وكان تطبيقها المباشر يتناول جنوبَ العراق، إلاّ أن تطبيقاتها كانت تلحق أوساطاً شيعية أخرى، ومنها على وجه الخصوص جبل عامل. لقد ارتأى موظفو الدولة أن يحدّوا من سلطة العلماء في المدن المقدسة، عاملين على علمنة التعليم، ومحاولين أن يلتفوا على انتشار التشيّع في العراق[١٨].

ولقد كان التشيّع الإثنا عشري قد انتشر، بالفعل، انتشاراً كبيراً لدى قبائل البدو في بلاد ما بين النهرين، منذ بداية القرن التاسع عشر؛ وقد لاحظ الإنكليز إلى العام ١٩١٧ بعض حالاته. وهكذا فقد شكل الشيعة سنة ١٩١٩ نسبة ٥٣٪ من سكان العراق[١٩]. وكانت مصلحة العلماء تتحقق في تشييع القبائل في جنوبِ العراق، أكان ذلك على صعيد الحماية من هجمات الوهابيين أم على الصعيد الاقتصادي. وهذا ما كان يدفعهم إلى إرسال الشباب من رجال الدين للتبشير فيهم، وللقيام لديهم بوظيفة الفقيه في أمورهم اليومية[٢٠]. ولقد تم هذا التشيّع، على اتساعه، دون أن يشعر به أحد، من خارج العراق على الأقل، حتى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

وقد وردت إلى الإدارة العثمانية بين أواخر العقد الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تقارير منذرة بالخطر من قبل موظفيها أو من بعض العلماء؛ معتبرين فيها أن سياسة الوحدة الإسلامية التي تتبعها الدولة، تفسح بالمجال أمام الشيعة في متابعة أعمالهم السيئة، مشتكين من غياب الردّ من الباب العالي على هذه الظاهرة. وقد انبرى الجميع إلى وصف هذه الحال وإلى اقتراح التدابير اللازمة لمعالجتها[٢١]. وتزداد هذه التقارير إفصاحاً إذا ما كشفنا عن اشتراكها في كثير من النقاط، وعن التشابه بينها وبين المقالات التي صدرت في **المنار** في الفترة نفسها كما سنرى حينما نعالج المناظرة بين محسن الأمين ورشيد رضا.

١٧. «Sunniten und Schiiten in 20. Jahrhundert», p. 194.

١٨. Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 56.

١٩. المرجع السابق ص٢٥ وص٤٣.

٢٠. المرجع السابق ص٢٧-٣٢ وص٤٦. أنظر أيضاً Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 189-191.

٢١. قام سليم «درنجيل» بدراسة ثمينة حول هذا التقرير انظر Selim Deringil, «The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq. A study in Ottoman Counter-propaganda», p. 45-62. كما أنني سأرجع إليها في مواضع متفرقة من الأسطر الآتية.

وباختصار، فإن أصحاب هذه التقارير كانوا يرون في انتشار التشيّع تهديداً كبيراً للسلطنة؛ وهم يبرزون بذلك الوجه السياسي. فالشيعة لا يمكن ضبطهم، وهم قادرون على التمرد، ويدينون بالولاء الكامل إلى مجتهديهم؛ ويذكر أصحاب التقارير مدى سلطة هؤلاء بمزيج من الدهشة والخوف والإعجاب؛ ومن الواضح أنهم صدموا بما كان من أثر الفتوى الشهيرة التي أصدرها حسن الشيرازي في كانون الأول ١٨٩١ حول تحريم التدخين. وليس فيهم من ينصح باللجوء إلى القوة في إيقاف المدّ الشيعي، إلاّ أنهم يجمعون، بوجه أو بآخر، على المراهنة على تطوير التربية عن طريق تدريب المعلمين المتخصصين. ويوصي أحد كتاب التقارير بإرسال معلمين مدرَّبين لهذا الغرض في مؤسسات إسطنبول، للتعليم في المدارس الابتدائية؛ ويقدّر آخر أنه يجب تدريب بعض العلماء السنّة على «شرح مواطن الضعف في العقيدة الشيعية للناس»[٢٢]؛ ويطالب ثالث بإنشاء مدارس دينية متنقلة لا بل مدارس ابتدائية وثانوية أيضاً؛ ويختم رابع فيقترح إنشاء «جمعية الإرشاد»، مؤلفة من علماء ممن يعتمد عليهم، يقومون بتدريب إضافي خلال سنتين أو ثلاث تمكنهم من نشر الإسلام ومحاربة الهراطقة[٢٣].

أليس في ذلك وجه للمقارنة بما قام به رشيد رضا من المباشرة بإنشاء مؤسستين في أثناء زيارته لإسطنبول سنة ١٩٠٩-١٩١٠؟ وقد اجتهد هذا الأخير، بالفعل، في العمل على تأسيس **جمعية العلم والإرشاد**، وهي جمعية تبشيرية؛ **ودار العلوم والإرشاد**، وهو معهد إسلامي للتعليم العالي، واقترح أن يكون التعليم فيه للعلوم الدينية والمدنية على حد سواء. وقد اقتُرحت، من بين مواد منهج التدريس مادة علم البدَع، تُدرّس في كتب السنّة للمؤلّفين التقليديين[٢٤]... وقد اعترض مشروع رشيد رضا، سياسة التَتريك التي اتبعتها **جمعية الإتحاد والترقي** وسياسة الدولة في الإمساك بهذا النوع من المؤسسات؛ فسحب مشروعه بعد أخذ وردّ، على الرغم من دعم شيخ الإسلام. وقد حمله معه إلى مصر؛ فأسس هناك سنة ١٩١١ مدرسته الدينية وسمّاها: **دار الدعوة والإرشاد**، وقد بدأت عملها بعد ذلك بعام. إلا أن رشيد رضا اضطر إلى إقفالها بعد إعلان الحرب الكبرى، وذلك بسبب النقص في الهبات. ثم حاول أن يطلقها بعد ذلك من جديد فباءت محاولاته بالفشل، في الوقت الذي كان فيه أوائل طلابها قد بدأوا بتنفيذ مهامهم[٢٥].

٢٢. المرجع السابق ص٥٠.
٢٣. المرجع السابق ص٥٣.
٢٤. **RMM**, XII (1910), p. 303-304; «Rashīd Riḍā», **EI2/VIII/461**.
٢٥. **RMM**, vol. XII (1910), p. 683 ; **RMM**, vol. XVIII, p. 224-227 ; **RMM**, vol. L (1922), p. 206. تأخذ المجلة معلوماتها من المنار. وكان رشيد رضا على ما يبدو، شديد التعلق بفكرة هذه المدرسة، فتابعها في كتابه عن الخلافة. أنظر Gilbert Delanoue, «Les ulama' d'Égypte et le califat (1800-1926)», **Les Annales de l'Autre Islam**, n° 2, La question du califat, ERISM, Paris, 1994, p. 53-54 وقد بقي يأمل بتحقيق مشروعه في إنشاء جمعية تبشيرية، وحاول أن يطلقه في المؤتمر الإسلامي في القدس. أنظر Uri M. Kupferschmidt, «The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem», p. 149.

وقد وافق هذا الشطر من السياسة العثمانية المتعلق بالشيعة، آراء بعض العلماء السنّة في بغداد وفي غيرها من المدن؛ من السلفيّين من أمثال رشيد رضا، ذوي الميول الوهابية. نذكر منهم علماء من آل الألوسي ولا سيما محمود شكري الألوسي (١٨٥٧-١٩٢٤)، وقد قام بينه وبين محسن الأمين جدل؛ وأحمد شاكر الألوسي (١٨٤٨-١٩١٢) وكان قاضي البصرة، فوضع تقريراً من التقارير المذكورة آنفاً. يتضح لنا بذلك أن شيعة جبل عامل كانت تواجههم، في موضوع التقريب، خطط متضاربة ومواقف ملتبسة. فمن جهة كان العثمانيون يسمحون لهم بإقامة شعائر عاشوراء على الملأ، بل بإقامة بعض الشعائر المستوردة من بلاد فارس. ومن جهة أخرى، كانوا على علم بما كانت تنصب لهم السلطات من حبائل لإيقاف تأثير المجتهدين الشيعة في العراق؛ كذلك فإن الزوّار الشيعة كانوا يلقون في بعض الأحيان، سوء الترحيب بهم من قبل السلطات المحلية في العتبات المقدّسة في العراق، وكانت تقع المشاكل بصورة منتظمة بين الشيعة والسنّة في أثناء الحج إلى مكة[٢٦].

وقد تمكّن العامليّون، بالمنطق نفسه، ابتداء من العام ١٩٠٨، أن ينشروا مقالاتهم وكتبهم حول تاريخ عقيدتهم، إلا أن علماء من السنّة كانوا يهاجمون محتوياتها، مُحْيين بذلك الجدل القديم. ولم يكن يسمح السياق الذي دارت فيه المناقشات بين السنة والشيعة بترجيح دفة التقريب بين المذهبين، على الرغم من أن بعض أطراف الحوار كانوا يتمنون الوصول إليه بصدق.

I-٣. العامليّون والتقريب.

كان موسى شرارة في جبل عامل يُعدّ أباً لحركة التقريب بين السنّة والشيعة؛ إلى درجة أنه شُبّه بجمال الدين الأفغاني، في مقالة نشرت في **العرفان** سنة ١٩٢٧. يقول كاتب هذه المقالة إن موسى شرارة كان يتحضر لإلقاء محاضرة في بيروت تهدف إلى إلغاء الإنقسام بين المذاهب إلا أن المرض أقعده في صيدا فاضطر للعودة، ثم ما لبث أن توفي بعد ذلك بقليل في ٦ آيار ١٨٨٦[٢٧]... ولا تذكر كتب التراجم عن هذه المرحلة شيئاً. إلا أن حسن الصدر، وكان قد عرفه شخصياً، يروي بأنه كان يعقد المجالس مع علماء من السنّة[٢٨]. ويقول محسن الأمين إن الأمير عبدالقادر قد التقى موسى شرارة عند أحد أعيان بنت جبيل وكان قد مرّ بها، وقد امتدح فضائله وعلمه وأبدى له

٢٦. ذكرت **مجلة العالم الإسلامي** (RMM) في آذار ١٩٠٩، أن زوار العتبات المقدسة في العراق كانوا يقعون «في بعض الأحيان، ضحية التصرفات الشديدة القسوة من السلطات»، أنظر المجلد ٧ ص٢٨٥. كذلك فإن إيقاع الزيارات كان خاضعاً لتحولات العلاقات بين العثمانيين والإيرانيين. أنظر حول هذا الموضوع: vol. VII, p. 285. Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 167-173. وقد بقيت الخلافات والمشاجرات تقع بين السنة والشيعة إلى الأمس القريب في الحج إلى مكة. وكانت **مجلة العالم الاسلامي** تذكرها أحيانا. أنظر مثلاً مجلدها الثاني ص٢٣٢ (نيسان ١٩٠٧).
٢٧. **العرفان** المجلد ١٢ العدد ٥ ص٥٩٤ (كانون الاول ١٩٢٧).
٢٨. **تكملة أمل الأمل**، ص٤٠٥.

الاحترام ولم يعارضه في الجدال. ويضيف قائلاً إن موسى شرارة - كلما التقى سنّياً، عالماً كان أم غير عالم، كان يكرّس معظم كلامه حول الوحدة بين الطائفتين[٢٩].

وكان من بين علماء جبل عامل الموصوفين بأنهم «آباء الإصلاح»، حسن يوسف مكي، ويروي عنه التاريخ المحلي أنه كان مؤيداً للتقريب بين فروع الإسلام وكذلك بين المسلمين والمسيحيين [٣٠]. وبالفعل فقد كان الاتجاه في جبل عامل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يميل إلى التفاهم مع مسيحيي المنطقة[٣١]. أما تحسس العامليّين بالوحدة الإسلامية فقد تم عبر الصحافة منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولا سيما بعد صدور مجلة العرفان التي دعت، منذ أعدادها الأولى، إلى الوحدة بين السنة والشيعة[٣٢]. على أن ذلك يجب أن لا ينسينا أن صاحب العرفان كان من دعاة الوحدة العربية قبل أي شيء؛ وأن انتماءه هذا كان دافعه في مواقفه المحبذة للتقريب. وقد اهتم بالقضية العربية منذ صدور مجلته، ثم عبّر عن وقوفه إلى جانب الوحدة السورية، في العقد الثالث من القرن العشرين؛ وفي سنة ١٩٣٤ كتب قائلاً: «نحن عرب قبل أن نكون مسلمين»[٣٣]. ولم يكن لديه أي شك في ضرورة اتفاق الشيعة والسنّة للدفاع عن القضية العربية وإقامة الوحدة السورية. وكان لا ينفك يرحب بالمبادرات التي تصب في هذا الاتجاه، وكان أول الداعمين لقيام المؤتمرات والاجتماعات حول الوحدة الإسلامية.

ولذلك فإن أحمد عارف الزين كان يرى مجلته، ولا سيما فيها باب «المراسلات والمناظرات»، تتحول، على عكس رغبته، إلى موضع لجميع الخلافات والجدل بين السنّة والشيعة. ولكن، أين لها أن تظهر في غير مجلة العرفان؛ إذ كان لا بد للشيعة من أن يجدوا مكاناً للرد على ما كانوا يعتبرونه هجوماً عليهم، في كتاب أو مقالة، وللتفسير والعرض والدفاع عن وجهة نظرهم. حتى أن أحمد عارف الزين بنفسه كان يحمل قلمه للرد على كتابات كانت تشوّه التشيع؛ ومن ذلك مثلاً، أنه انتقد كتاب محمد إسعاف النشاشيبي، **الإسلام الصحيح**، وكان في رأيه يهاجم الإسلام بإنكاره بعض المعتقدات الشيعية، كما أنه وصف مؤلفه بعدم كفاءته في الخوض في هذا الموضوع، نظراً لأنه أديب وليس عالماً[٣٤].

وبالنتيجة، فقد كانت **العرفان في صيدا**، الند الشيعي **للمنار** في القاهرة. وكانت المجلتان

٢٩. **الاعيان** المجلد ١٠ ص١٧٣.

٣٠. محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٤٩.

٣١. المرجع السابق. حول حسن يوسف مكي، **والأعيان** المجلد ٨ ص٦١ حول عبد الله نعمة. وكان هذا الأخير قد آوى المسيحيين عنده، فهاجمه الدروز وقتلوا اللاجئين في بيته ونهبوه. وقد طالب عبدالله نعمة السلطات العثمانية في دمشق بالعطل والضرر فلم يلق جواباً. فقام أفراد الجالية الإيرانية في إسطنبول بالاكتتاب ودفعوا له بدل الأضرار.

٣٢. **العرفان**، المجلد الأول العدد ٧ ص٣٥٨-٣٥٩.

٣٣. مذكور في Silvia Naef, «Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: die libanesische Zeitschrift al-Irfān», p. 374

٣٤. **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد٧، ص٥٤١-٥٤٢ (كانون الأول ١٩٣٥).

الوسيلتين الرئيستين للحوار الصاخب الذي كان يدور بين المذهبين الأساسيين في الإسلام. أما أحمد عارف الزين فكان يعتبر نفسه بحق أحد المحرضين على هذا الحوار؛ والاعتراض الذي أظهره على **جماعة التقريب**[٣٥]، لا يندرج في خانة الملل الناتج عن المناظرات التي لم يكن لها نهاية فحسب، بل كذلك لأنه كان ممتعضاً من عدم إشراكه في أعمالها بالقدر الكافي، كما يلاحظ «رينر برونر». وقد أقلع أحمد عارف الزين عن تحفظه هذا بعد أن أصبح محمود شلتوت (١٨٩٣-١٩٦٣) شيخاً للأزهر سنة ١٩٥٨ فقامت بينهما مراسلات عديدة[٣٦].

وقد اشتهر العديد من العامليين غيره بالتقريب. ومنهم أحمد رضا وسليمان ظاهر، وكان محرّكهما، هما أيضاً، قبل كل شيء، التزامهما بالقومية العربية؛ فشاركا في كثير من الاجتماعات بينهم وبين السنّة، أكان ذلك للمطالبة بالوحدة السورية، أم لتنظيم الاتحاد بين المسلمين. وقد تصدّيا كذلك لـكتابات المؤلفين السنّة ممن كانوا يظهرون التشيّع بمظهر لا ينطبق على حقيقة عقيدته. وهكذا فإن الأديبين لم يكتفيا بنشر رسالة مفتوحة إلى النشاشيبي، في حمأة الجدل الذي أثاره كتابه، يفندان فيها ما جاء فيه من آراء، بل إنهما احتجّا لدى الشخصيات التي كان عليها، برأيهما، أن ترد باسم الوحدة بين المسلمين؛ ومن هذه الشخصيات: مفتي القدس أمين الحسيني، ومحمد ضياء الطباطبائي، وهما على التوالي: رئيس المؤتمر الإسلامي، وأمين لجنته الدائمة[٣٧]. والواضح أن أحمد رضا وسليمان ظاهر كانا أكثر ما يعولان على المؤسسات التي كان المسلمون يقيمونها من أجل الحوار وتثبيت التحالف فيما بينهم، وذلك أكثر من تعويلهما على النقاش العقدي.

ولئن تابعنا الكلام على كتاب النشاشيبي فإننا نجد عامليَّيْن آخرَيْن نشرا مقالتين في عدد **العرفان** نفسه، يفندان فيهما آراء الكتاب، وهما: رجل دين هو عبدالله الحرّ، وأديبٌ هو محمد جابر آل صفا[٣٨]. وقد شارك العلماء والأدباء الشيعة في جبل عامل، على النحو نفسه، في مناظرات وجدالات، رداً على كتابات للسنّة، في **العرفان** في أغلب الأحيان، وأحياناً في غيرها من

٣٥. أسس **جماعة تقريب المذاهب** سنة ١٩٤٧ في القاهرة، محمد تقي القمي، وهو شيعي من إيران. وكانت الجمعية تنظم لقاءات ونقاشات بين العلماء ورجال الأدب من جميع المذاهب بهدف تنشيط الحوار والوصول إلى التفاهم بين فروع الإسلام جميعا. وكان للجمعية معهد اسمه **دار التقريب**، ومجلة اسمها **رسالة الإسلام**.

٣٦. Rainer Brunner, **Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert**, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1996, p. 153-154

٣٧. أنظر الرسائل والردود عليها وقد نشرت تحت عنوان «حول كتاب الإسلام الصحيح»، في العرفان، المجلد ٢٦، العدد ٨، ص٦١٩-٦٢٣ (كانون الثاني ١٩٣٦).

٣٨. «شقشقة النشاشيبي» **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد ٨، ص٦٢٤-٦٢٨. والمقالة بتوقيع **الحر**، هي على ما أظن، من تأليف عبدالله الحر (ت ١٩٤٩) وهو مجتهد من جبع كان قد درس في النجف ثم استقر في بلدته. أنظر **نقباء البشر** المجلد ٣ ص١٢٠٢-١٢٠٣. أما مقالة محمد جابر آل صفا فعنوانها «الإسلام الصحيح»، **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد ١٠، ص٧٧٦-٧٧٨.

المجلات. وسوف نعرض لاحقاً لبعض هذه الردود.

أما التقريب نفسه، فكان يتم على نحو متكتّم أكثر من الخطابات الرنّانة بل المنطوية أحياناً على الحقد، التي كانت تغذي الجدل القائم بين السنّة والشيعة. كان التقريب يتم إمّا في الاجتماعات السياسية حيث كان يختلط الوطنيون من جميع الطوائف؛ أو عبر الاتصالات الشخصية والزيارات التي كان العلماء يتبادلونها، أو في المناسبات العامة. ومثال ذلك أن عبدالحسين صادق ألقى مجموعة من المواعظ في المسجد الكبير في صيدا سنة ١٩٢٢م، وأقام حواراً مع الجمهور على شكل سؤال وجواب، حول الإسلام والمسلمين والفروق بين الشيعة والسنة[٣٩]. . . وقد كتب، هو نفسه في قصيدة موجهة إلى صديق له من السنّة:

متى يرى ناظري السنيّ معتنقَ الشيعيّ قدّاً فقدّاً في المؤاخاة
فيما اختلافكمُ والدين وحّدكمْ أسوَّغَ الدينُ تلك الاختلافات[٤٠].

وبالنتيجة، فإن الجهود التي قام بها دعاة الإصلاح العامليّون الذين عاصروا سَقوط الدولة العثمانية وانخرطوا في نهج العروبة ثم في نهج الوطنية، مناضلين في وجه الانتداب الفرنسي، قد جنوا ثمارها شيئاً فشيئاً. ولقد كان قيام **لبنان الكبير**، ثم الاعتراف الرسمي بالطائفة الجعفرية سنة ١٩٢٦، بداية لقيام مرحلة جديدة في حياة الشيعة[٤١]. فقد أصبحت صلاتهم بالسنة، غير متشنجة؛ واعتادوا على العمل معاً في مشاريع ملموسة. وقد تم التقريب أيضاً في الاتجاه الآخر؛ فغيّر السنّة موقفهم، وأشركوا الشيعة في تظاهراتهم المتعلقة بالوحدة الإسلامية، أو دعوهم للانخراط معهم في اتجاهات سياسية مشتركة. وهكذا فقد قام بعض العلماء السنّة بزيارة جبل عامل، بمناسبة الإحصاء سنة ١٩٣٢، لإقناع الشيعة بأن يُسجّلوا على أنهم مسلمون وذلك لكي يشكّلوا أكثرية إسلامية، تطالب «بحقوقهم المهدورة»[٤٢]. وقد شهد الضابط الفرنسي الذي قدّم هذا التقرير إلى سلطات الانتداب، على تطوّر المواقف الذهنية بهذا الخصوص، ولاسيما لدى الشباب، إذ كانوا يرتادون المدارس نفسها ويقرأون الصحافة نفسها، قد أصبحوا برأيه أقل «تطلباً» من الجيل الذي سبقهم. ولذلك فقد كان الشيعة ينتمون إلى جمعيات الشباب السنة[٤٣]. وقد برز منذ بداية العقد الرابع من القرن العشرين، أحد رجال الدين العامليين، في مسألة التقريب هذه، وهو حبيب آل إبراهيم؛ وكان قد استقر في بعلبك سنة ١٩٣٢. وكانت أولى بادراته في هذا الاتجاه أن نشر كتاباً قدّمه على أنه كُتب

٣٩ . **العرفان**، المجلد ٧، العدد ٨ ص ٥٠٩ (أيار ١٩٢٢م).
٤٠ . عبد الحسين صادق، **سقط المتاع**، الجزء الأول ص ١٥٠.
٤١ . سنبحث جميع هذه المواضيع في الفصلين المقبلين.
٤٢ . Archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, **BIH** n° 3 du 13/1 au 20/1/1932, p. 8
٤٣ . **Ibid.**, **BIH** n° 25 du 15/6 au 22/6/1932, p. 7-8 ; carton n° 456, cabinet politique, dossier : revendications de la communauté chiite, «Les Chiites», note de Z. Pechkoff (1932?)

بهدف تقريب الفروق وإظهار النميمة والكذب وتوضيح المسائل الغامضة فيما يختص بالتشيع[٤٤]. وقد صدر الجزء الأول من الكتاب بعنوان **الحقائق في الجوامع والفوارق**، سنة ١٩٣٧ وقدّم له محمد حسين آل كاشف الغطاء؛ وكان مكرساً **للأصول**. أما الجزء الثاني الذي صدر بعد ذلك بعامين، فقد تناول **الفروع**، موضحاً، مثل سابقه، نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين الفرقتين[٤٥]. وقد **ألّف** هذا الكتاب بأسلوب محايد، تعليمي، ولو أنه استعاد بعض المؤلفين السنّة من قدماء ومحدثين للرد عليهم. وقد امتنع حبيب آل إبراهيم من الدخول في الجدل حتى ولو كان أقر بأن أقرانه العامليين من أنصار التقريب، قد ردوا، بشدة أو بلين، على ما كانوا يعتبرونه جهلاً بالتشيع، أو تجريحاً فيه، أما هو فقد سكت عن ذلك[٤٦].

تابع حبيب آل إبراهيم أعمال **جماعة التقريب**، عن قرب، واستعاد مقالات صدرت في مجلتهم **رسالة الإسلام**، في مجلته التي كان يصدرها منفرداً بلا معين تقريباً: **الإسلام في معارفه وفنونه**؛ ونشر فيها أيضاً أنظمة **جماعة التقريب** الأساسية. وقامت بينه وبين الجمعية مراسلات كان يعرض فيها آراءه وأفكاره: كذلك فقد اقترح إقامة نظام لتعليم الفقه مرتبط بأصول الفقه الأربعة، بدلاً من ارتباطه بالمذاهب الفقهية. ثم إنه نظّم في تموز سنة ١٩٤٧ اجتماعاً في بعلبك ألقى فيه خطاباً عن **جماعة التقريب** وعن ضرورة التقريب بين المذاهب الإسلامية[٤٧].

لن نقوم ببحث حالة محمد جواد مغنية بالتفصيل في هذه الدراسة[٤٨]؛ بل نكتفي ببعض الجمل عنه، وذلك لأنه كان من بين المجتهدين العامليين، أكثرهم التزاماً بأعمال جماعة التقريب. وقد أصبح من بين كتاب مجلتها الأكثر إنتاجاً، واجتهد فيها لإظهار وجهة النظر الشيعية ولتشجيع التفاهم المتبادل بين الفرَق[٤٩]. وقد أنتج محمد جواد مغنية، إضافة إلى ذلك، كتابات عديدة ودعا إلى موقف فريد منَ التقريب، مما حمل اليوم محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي، على القول إنه قام بعمل المؤسس في هذا المجال[٥٠].

أما في المرحلة، موضوع دراستنا، فقد برز من بين العلماء الذين تابعنا مسيراتهم، إثنان في

٤٤ . حبيب آل إبراهيم، **الحقائق في الجوامع والفوارق**، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مطبعة آل إبراهيم، بعلبك ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م ص١١.
٤٥ . المرجع السابق الجزء الثاني الطبعة الأولى، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ١٩٢ص.
٤٦ . على أنه كان ينشر أحيانا ردوداً في هذه المجلة ومنها مثلا مقالة عبد الحسين نور الدين في الرد على **فجر الإسلام** لأحمد أمين.
٤٧ . حسن نصر الله، **تاريخ بعلبك** الجزء الاول، ص١١٨-١٢٢.
٤٨ . لئن عبَّرَ محمد جواد مغنية (ت٩٧٩م)، في نهاية المرحلة موضوع دراستنا، عن أفكاره، ولا سيما في الصحافة، فإنه من المستحيل علينا هنا، أن نحيط بإنتاجه الغزير وبمسيرته الغنية بالتطورات المتصلة بحركة الإصلاح.
٤٩ . حول محمد جواد مغنية وجماعة التقريب أنظر Rainer Brunner, **Annäherung und Distanz**, p. 149-150
٥٠ . مقابلة مع محمد مهدي شمس الدين في بيروت في ٢٥/ ٢/ ١٩٩٣.

العمل على التقريب، كل منهما على طريقته. وهما طبعاً: محسن الأمين وعبدالحسين شرف الدين. ولسوف نتفحص على التوالي أقوالهما في هذه المسألة.

II- محسن الأمين رجل الأفعال

II - ١ . التقريب في الحياة اليومية في دمشق

قال محسن الأمين لجعفر الخليلي، وقد زاره في حارة الخراب في دمشق أواخر العقد الرابع من القرن العشرين: إنني رجل أؤمن بالعمل. وحين وصلت إلى دمشق لم يكن للعمل قيمة، فعملت ما بوسعي للتأليف بين القلوب والكتابة والعمل على الوحدة. . . وكانت دعوتي عملية، نعم، عملية. ونستفيد من بقية مذكرات الأديب العراقي أن مجتهدنا كان قد استقبل في دمشق أحد رسل الوحدة بين المذاهب الإسلامية، العالم النجفي عبدالكريم الزنجاني. وكان هذا الأخير قد اقترح أن يلقي كلمة في الجامع الأموي، فخشي محسن الأمين، وكان يحذر الخطب والكلمات، من أن يكون في هذا التدخل انقسام بين المسلمين بدلاً من اجتماعهم. إلا أنه ارتاح بعد أن سمع عظة عبدالكريم الزنجاني[٥١]. وتظهر لنا هذه الرواية، على كل حال، أن محسن الأمين كان يخشى أن ينهار البناء الذي أمضى سنوات عديدة في إقامته، بسبب سوء تصرف بسيط؛ فقد كان هذا البناء - أي الوحدة بين المسلمين - من الهشاشة بمكان. وهو يلخّص في مكان آخر، نهجه في مسألة التقريب: إختيار الأعمال اليومية بدلاً من الخطابات الحاسمة التي قد تؤذي السامعين.

والأمثلة على تطبيق التقريب على نحو منتظم في حياة محسن الأمين اليومية متعددة. منها أنه كان يصر على أن يتمّ الأذان في حارة الخراب على الطريقة السنّية وليس على الطريقة الشيعية، أكان ذلك في مسجد الحارة أم في المدرسة. حتى أن مؤذن المدرسة، علي قضماني، كان سنّياً. ويروي أحد قدامى المدرسة أن محسن الأمين أحرق كتاباً، كان قد اطلعه عليه، لأن فيه ما يغمز من قناة عمر والصحابة ثم أهداه بدلاً منه كتابين من مكتبته[٥٢]. وإنك ما إن تذكر محسن الأمين لأحد شيعة دمشق، حتى يأتي بسرعة على ذكر جهود مجتهدنا في محاربة التعصب. وما زالت تلك الحادثة ذات المغزى العميق في روح التقريب لدى محسن الأمين، تُروى إلى اليوم، مشافهة وفي السير المكتوبة؛ كلّ يرويها بطريقته، مفصلاً هنا ومختصراً هناك، إلا أن لبّ الموضوع لا يتعدى الكلمات القليلة؛ وهو أنه اكتفى بالطلب من أحد السنّة، وقد أراد أن يتشيع على يديه، أن يقرأ الشهادة، وهي

---

٥١ . جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢١٨ . وكان عبد الكريم الزنجاني يعتبر نفسه حامل راية التقريب من جهة الشيعة. وكان قد أمضى شهرين في مصر سنة ١٩٣٦، وأقام الصلات بينه وبين مصطفى المراغي (١٨٨١-١٩٤٥)، وكان شيخ الأزهر في تلك الفترة.

٥٢ . **العرفان**، المجلد ٣٩ العدد ٧ ص٨٠٢-٨٠٥ (حزيران ١٩٥٢).

مشتركة بين السنّة والشيعة[٥٣]. وكان يعني بذلك أن لا فرق بين المذهبين الإسلاميين.

وكان محسن الأمين يخالط رجال السياسة من السنّة، وكانوا في معظمهم من المنخرطين في تيار القومية العربية؛ وكان له، على ما يظهر، تأثير على البعض منهم. وكان على صلة برجال الأدب من أمثال عبدالقادر المغربي ومحمد كرد علي وبعلماء الدين السنّة من أمثال جمال الدين القاسمي، وكان في أول أمره من كتاب مجلة العرفان، ولعلّ ذلك كان عن طريق محسن الأمين[٥٤]، وعبدالرزاق البيطار ومحمد بهجت البيطار وكامل القصاب[٥٥]. وكان قد التقى سليم البخاري (١٨٥٢-١٩٢٧) قبل أن يستقر في دمشق بزمن طويل؛ إذ كان قد امتحنه باعتباره من رجال الدين لكي يُعفى من الخدمة العسكرية في العهد العثماني[٥٦]. وقد أصبح سليم البخاري من دعاة العروبة المؤمنين بها وعُيّن بعد ذلك رئيس العلماء في عهد فيصل، ولا بد أن يكون محسن الأمين قد عاد فقابل رجل الإصلاح هذا الذي عرف محمد عبده، وكان يقبل بالأحاديث التي ترويها المذاهب الإسلامية الأخرى من خوارج وشيعة إمامية[٥٧]. وكان محسن الأمين قد ارتبط بصداقة حميمة بعبدالمحسن الأسطواني (١٨٥٩-١٩٦٣)، يعود تاريخها على الأغلب إلى الفترة التي كان فيها هذا الأخير إماماً لمسجد البزورية القريب من حارة الخراب، أي قبل سنة ١٩٠٨، ثم إنه قام بوظائف دينية وسياسية مختلفة. وكان العالمان غالباً ما يلتقيان ويناقشان مواضيع العلوم الدينية بسكينة[٥٨].

---

٥٣ . وهي شهادة أنْ «لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله»، ويضيف عليها الشيعة «وأن علياً وليّ الله»؛ وهو الجزء الذي لم يطلب محسن الأمين ذكره من طالب التشيع. وقد روى لي هذه الحادثة حسن الأمين ومحمد مهدي شمس الدين في بيروت، والعديد ممن قابلتهم في دمشق، كذلك فإن أديب الروماني يرويها في كتابه **سيرة وتاريخ**، ص٦٥٣-٦٥٥.

٥٤ . حول صلته برجال السياسة، انظر لاحقاً ص٤٥٦ . أما جمال الدين القاسمي (تـ ١٩١٤)، وقد نشر في المجلد الرابع من **العرفان** (١٩١٢) مقالات عدة منها: «مسألة الإشهاد على الطلاق» ويعطي فيها رأياً خاصاً به معتمدا فيه على اجتهاده، ويعرض وجهة نظر العلماء الشيعة في هذه المسألة. أنظر: **العرفان**، المجلد ٤ العدد ٧ ص ٢٢٧، والعدد٩ ص٣٨٩-٣٩٢. وقد نشر في هذا المجلد أيضاً «**ترجمة البخاري**» طبعته **العرفان** في كراس منفصل: ترجمة البخاري، صيدا، ١٣٣٠هـ ١٩١٢م، ٣٢ص.

٥٥ . مقابلة مع حسن الأمين، بيروت في ١٣/ ٩/ ١٩٩٣ . لم يذكر لي حسن الأمين طاهر الجزائري (١٨٥١-١٩١٩)، مع أنه يمكن التوقع أن تكون له صلة بمحسن الأمين. فهذا العالم السني ذو أصل قبيلي، قد عرف بإصلاحه نظام التعليم في عهد مدحت باشا، وكان من دعاة التقريب بين الفرق الإسلامية. ولعله ترك الشام والتجأ إلى مصر هروباً من الأتراك، قبل أن يلتقي بمحسن الأمين، حول هذا الرجل أنظر: J. H. Escovitz, «He was the Muḥammad ‘Abduh of Syria. A Study of Ṭāhir al-Ğazā'irī and his influence», p. 293-310; David Commins, «‘Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî and Islamic Reform», **MW**, 78/2 (avril 1988), p. 121-131.

٥٦ . أنظر **سيرته** ص٨٠-٨١.

٥٧ . مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد ٩ (١٩٢٩)، ص٧٤٢-٧٤٩؛ وأديب الرومان **سيرة وتاريخ**، ص٥٩٢-٥٩٨؛ David Commins, **Islamic Reform**, p. 69. وكان سليم البخاري قد أصدر فتوى سنة ١٩٢١ يدعو فيها السنة والشيعة إلى الاتحاد، وقد أعلن أنهما يتبعان الدين الواحد ويؤلفان جسماً واحداً. انظر: **العرفان**، المجلد ٧، العدد ٢ ص١٢٥-١٢٦.

٥٨ . الحافظ وأباظة، **تاريخ علماء دمشق**، المجلد الأول، ص٦٣٦؛ وص٧٧٠-٧٧٣.

كان محسن الأمين إذن، معروفاً في الوسطين الديني والأدبي في دمشق، بعقله المنفتح على التقريب، وبجهوده المبذولة في سبيله. وقد أراد محمد كرد علي، رئيس المجمع العلمي العربي، أن يصوّره بوصفه من رجال التقريب، فأورد «النصيحة المهمّة» التي أعطاها محسن الأمين لأبناء طائفته في مقدمة كتابه **أعيان الشيعة**، مستشهداً بها مرتين: «... وأنتم أيها الإخوان الشيعيون عليكم أن تعلموا بما أمركم به إمامكم إمام أهل البيت جعفر بن محمد الصادق من التحبب إلى إخوانكم السنة من زيارتهم والصلاة في جماعاتهم وتشييع جنائزهم وعيادة مرضاهم وتجنب كل ما يوغر صدورهم»[٥٩]. كما أن محسن الأمين بنفسه، قد ذكر، في المذكرة التي تقدم بها إلى المجمع العلمي، ما بذل من جهد في تقليص ما قام من سوء تفاهم بين المسلمين وفي التقريب بينهم، منوهاً بأن هذه الجهود قد أثمرت[٦٠].

ومما لا شك فيه، أنّ العمل الذي قام به محسن الأمين في رعيته؛ إذ كان يمحضهم عصارة نصحه يوماً بعد يوم، أو في المدرسة التي أسسها، وكذلك المثال الذي كان يعطيهم إياه بنفسه، في سلوكه تجاه السنة، ناهيك عن طريقة تنظيمه للعقيدة الشيعية والحرص على إقامة شعائرها - في مجالس ذكرى استشهاد الحسين على الأقل -، كل هذا قد أسهم في أن يسهل التقريب من السنّة، وحسّن الصورة السلبية، في بعض نواحيها، التي كانت في أذهانهم عن الشيعة، أضف إلى ذلك أن محسن الأمين قد رفض في عهد الانتداب الفرنسي أن يختصّ الشيعة بالشرع الجعفري في سوريا، مفضلاً أن تبقى طائفته الشيعية خاضعة للشرع الذي يخضع له السنّة[٦١]. والنتيجة كانت بخروج الطائفة الشيعية من عزلتها، ولو بالقدر القليل، واكتساب الاحترام والمكانة المرموقة. ولقد كان رئيس الجمهورية، شكري القوتلي (١٨٩١-١٩٦٧) حينما يقيم إفطاره في رمضان، يُجلِس إلى جانبيه مفتي السنّة ومحسن الأمين[٦٢].

ويذكر العديد من المؤلفين الرسميين المقربين من مفتي الجمهورية العربية السورية أحمد كفتارو، ما قدمه محسن الأمين في مسألة التقريب، ممتدحين تسامحه، ومعتبرين أنه كان «نموذجاً في الوحدة والاتحاد». ومن المرجح أن تكون قد قامت بينه وبين أحمد كفتارو في أواخر حياته،

---

٥٩ . محمد كرد علي، **المذكرات**، المجلد ٣ ص٧٧٤؛ المجلد ١٧ (١٩٥٢) ص٦٢٠.

٦٠ . مجلة المجمع العلمي العربي؛ المجلد ١٧ ص٦٢٢. ونذكر أنّ التقريب الذي دعا إليه محسن الأمين، ولئن كان يتوجه بفي لمرتبة الأولى إلى السنة، فإنه لم يقتصر عليهم بل تعداهم إلى غيرهم من فروع الإسلام ولا سيما العلويين (أنظر نهاية هذا الفصل): وكذلك إلى أصحاب الكتاب. وتروى عنه حوادث في هذا الموضوع. ومنها مثلا أن محسن الأمين كان يزور رجال دين مسيحيين؛ كما أنه حظر على أحد المؤذنين إقامة الأذان لأن المئذنة كانت تقع في مقابل بطريركية الروم الأورثوذكس. في مقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ١٣/ ٩/ ١٩٩٣.

٦١ . سنوسع هذه المسألة في الفصل الأخير في الفقرة II-٣.

٦٢ . نقل لي هذه الواقعة العديد ممن حادثتهم. وكان شكري القوتلي، وهو عضو في الكتلة الوطنية، قد انتخب رئيساً للجمهورية السورية في ١٤ آب سنة ١٩٤٣.

محاورات كانت تهدف إلى «تأليف القلوب» والحد من الخلافات[٦٣]. وخاتمة أعمال محسن الأمين، وأكبرها في سبيل وحدة المسلمين كانت، برأي هؤلاء المؤلفين، رفضه إقامة المحاكم الشرعية الخاصة بالشيعة. وذلك يعني أن التأريخ الرسمي قد استعاد شخصية محسن الأمين لتحقيق رؤيته لتاريخ الأفكار الدينية المعاصرة.

ويزيد في العجب من ذلك أن محسن الأمين لا يرد ذكره في كتابات السنّة التي استشرناها، ولاسيما في كتب التراجم المتعلقة بعلماء دمشق، والاستثناء الوحيد كتاب صدر سنة ١٩٨٦ وله مجلد ملحق به صدر سنة ١٩٩١، وهو لا يكتفي بذكر العلماء السنّة بل الشيعة أيضاً، مثل محسن الأمين، والعلويين. والملاحظ أن مؤلف التراجم المخصصة للوافدين الجدد، هو نفسه شيعي واسمه سعيد الطريحي[٦٤]. والواضح أن في مبادرة المؤلفين هذه، هدف سياسي؛ لأن إقحام العلماء الشيعة والعلويين في مثل هذا النوع من الكتب هو، من جهة، نوع من الاعتراف بهؤلاء العلماء، ومن جهة ثانية، إدخال الطائفتين الإمامية والعلوية في الأمة. على أن القاعدة العامة تُقْصي العلماء الشيعة ومنهم محسن الأمين من المصادر السنيّة. وقد انعكس هذا الغياب، بصورة طبيعيةَ، على دراسات المستشرقين. ولذلك فإن «داڤيد كومين»، في كتابه عن حركة الإصلاح في سوريا لا يقوم إلا بإشارة مقتضبة إلى عالم شيعي كان قد جاء إلى دمشق سنة ١٩١٠، حتى أنه لا يذكر اسمه[٦٥].

الاتحاد والحوار والجدل

لا يسعنا هنا إلاّ أن نعود فنقرّ بثنائية التقريب. فمن جهة، ندرك أن محسن الأمين قد خطا فيه خطوة إلى الأمام؛ ومن جهة أخرى نرى أن الهوّة التي تفصل بين فرعي الإسلام كانت أكبر بما لا يقاس من هذه الخطوة. فلئن استطاع محسن الأمين أن يقيم حواراً هادئاً بينه وبين أصدقائه السنّة؛ فإن ذلك لم يمنع قيام بعض المشاجرات. فلقد قام بين جمال الدين القاسمي وتلميذه محمد بهجت البيطار من جهة، وبين محمد حسين آل كاشف الغطاء من جهة ثانية، نقاش عقدي نُشر في **المنار**

---

٦٣ . أنظر، **الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح**، دار الشيخ أحمد كفتارو، دمشق، ١٩٩٦، ص١٦١-١٦٢. وانظر أيضاً، محمد حسن الحمصي، **الدعا والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مسجد دمشق**، دار الرشيد، دمشق ومؤسسة الإيمان بيروت، ١٩٩١، المجلد الأول ص٥٠٣ وما بعدها.

٦٤ . الحافظ وأباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري**، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦ جزءان وجزء للمستدرك، ١٩٩١. وسعيد الطرنجي كاتب سوري من أسرة أصلها من النجف، ويصدر في أوروبا المجلة الشيعية **الموسم**.

٦٥ . انظر **Islamic Reform, p. 84**. على أن غياب محسن الأمين في كتاب «كومين» أقل عجباً من غياب عبد القادر المغربي (١٨٦٧-١٩٥٦).

والعرفان. وقد بقي هذا النقاش، في الحقيقة، مقتصراً على تبادل وجهات النظر بأسلوب مهذب دافع فيه كلٌ عن مواقفه على نحو هادئ[٦٦]. وقد أثار عبد القادر المغربي، وهو المدافع عن التقريب، مناظرتين بينه وبين محسن الأمين وغيره من العامليين[٦٧]. ولئن رأى وجيه بيضون، وهو من شيعة دمشق، في مذكراته أنهما كانتا ذات طابع ليّن متساهل، فإن الشاعر العاملي محمد علي الحوماني وجد فيهما تأثيراً سيئاً على محمد كرد علي جعله يغير موقفه من الشيعة[٦٨]. فقد أثارت كتابات هذا الأخير غضب الشيعة في جبل عامل، وتسببت بجدل في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، سنعود إلى بحثه لاحقاً.

وبينما كان محسن الأمين يجتهد في تقليص الخصومات والمسائل التي يقع فيها سوء فهم بين السنّة والشيعة، في دمشق، كان، في الوقت نفسه، يقيم حواراً حاداً بينه وبين رشيد رضا، تظهر فيه كل المآخذ المتبادلة بينهما؛ ولقد دام ذلك سنوات طويلة. وقبل أن نقف على هذه المناظرة بينهما، في الجزء الآتي من هذا الفصل، فلنتوقف عند كُتَيِّب لمحسن الأمين يُعدّ بحق إعلاناً عن عقيدته الدينية في التقريب، بعنوان، **حق اليقين**، وقد صدر سنة ١٩١٤[٦٩]. ويندرج هذا الكُتَيِّب في اتجاهَيْ التقريب: إذ يعرض فيه محسن الأمين في القسم الأول، الأسباب الموجبة للاتحاد ثم يعود في القسم الثاني إلى الردّ على مقالة لعبد القادر المغربي دعا فيها، هو أيضاً، إلى الاتحاد، فيدحض أقواله. فلنستعرض أولاً ما جاء في القسم الأول من هذه الرسالة وتظهر فيه، بمعنى من المعاني، الصورة الإيجابية من التقريب.

يطلق محسن الأمين دعوة لجميع المسلمين من جميع الفرق الإسلامية للاتحاد والتآخي؛ ويقول إنّ غايته من ذلك ليست حض السنّة على أن يتشيّعوا أو العكس، وليست في الترويج لمعتقدات فرقة على حساب الأخرى. ولا يبدو هذا الإعلان جديداً؛ على أن محسن الأمين يرى أن غيره لم يقم بمثل هذه الخطوة من قبل: فقد تظاهر العديد قبله بذلك إلاّ أنهم لم يتحولوا حقاً عن موقفهم، أو أنهم أثبتوا عن تسامحهم في فترة معينة ثم عادوا فتصلبوا بموقفهم أضعاف ما كانوا

---

٦٦. **العرفان**، المجلد ٤ ص٣٧٧-٣٨٩ والمجلد ٥، العدد الأول ص٣٦. حول هذه القضية أنظر David Commins, **Islamic Reform**, p. 84-85

٦٧. صدرت أولى هذه المناقشات سنة ١٩١٣، وسوف نعالجها في الصفحات الآتية؛ أما الثانية فصدرت بعدها بعشر سنوات: وقد وجّه عبد القادر المغربي سلسلة من الانتقادات إلى أحمد عارف الزين، حول مقالات نشرت في مجلته. أنظر **العرفان**، المجلد ١٠، العدد ٤، ص٤٠٣-٤٠٧، **العرفان**، المجلد ١٠ العدد ٣ ص٢٨١-٢٨٣. ورد عليه يوسف الفقيه في **العرفان**، المجلد ١٠، العدد ٤، ص٤٠٣-٤٠٧، ثم محسن الأمين في المجلد ١٠ العدد ٥ ص٤٩٥-٥٠١. حول عبد القادر المغربي أنظر، **تاريخ علماء دمشق**، المجلد الثاني، ص٦٦٨-٦٦٩؛ ومصطفى علم الدين Mustapha Alameddin, **La pensée réformiste musulmane en Égypte, en Syrie et au Liban (1883-1935)**, thèse d'État dactylographiée, Paris IV, 1978, p. 436-476

٦٨. **بين الصناديق، خمسون عاماً في رحاب المطبعة ومع أهل الفكر**، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٦٣ ص١٥٥؛ Werner Ende, **Arabische Nation und Islamische Geschichte**, p. 122

٦٩. محسن الأمين، **حق اليقين في التأليف بين المسلمين**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٢هـ(١٩١٤م)، ١٦ص.

عليه... إلاّ أن محسن الأمين يمتنع عن ذكر الأسماء[٧٠]. ولا نرى في ذلك غروراً من قبل المؤلف، بل ثقة زائدة في المستقبل. فهو شديد الإيمان بضرورة الاتحاد كما يظهر ذلك من عنوان رسالته؛ ولذلك فإنه يسرد لائحة بفضائل الاتحاد ويقارنها بلائحة بالسيئات، ويبدأ بالقوة في الاتحاد، والضعف والمهانة بدونه. على أن محسن الأمين لا يذكر شروط هذا التفاهم بل يؤسسه على مجموع المعتقدات المشتركة، وعلى التسامح، ولاسيما على المحبة التي يكنها المسلمون بعضهم للبعض الآخر. وبكلام آخر، فإن الخلافات العقدية، في رأيه، يجب أن لا تولّد العداوة بين المسلمين[٧١].

في القسم الثاني من الرسالة، يرد محسن الأمين على مقالة عبد القادر المغربي؛ وهو من تلامذة جمال الدين الأفغاني، وكان قد أسس سنة ١٩١١ مجلة **البرهان**، معتبراً إيّاها امتداداً **للعروة الوثقى** (١٨٨٤)[٧٢]، إلاّ أن المقالة هذه قد نشرت في **العرفان**[٧٣]. ويشترط عبد القادر المغربي فيها ثلاثة شروط لازمة للاتحاد: حبّ أهل البيت واحترامهم؛ الكف عن المفاضلة بين الصحابة؛ الرجوع عن مبدأ تحديد الحق في الخلافة والإمامة، ماضياً وحاضراً، لأن كلّ مسلم عادل عاقل يحق له بهما. ويؤكد في ختام عرضه هذا، أن الإيمان بالأئمة الإثني عشر وبالمهدي لا يناسب حضارة العصر[٧٤]... وبالطبع فإن محسن الأمين انبرى للاحتجاج على هذه النقطة الأخيرة، والردّ بصورة عامة، على عبد القادر المغربي آخذاً عليه أنه يطلب المستحيل من شركائه، أي أن يتخلوا عن معتقداتهم.

وكان هذا الإيمان بالاتحاد الذي نشرته **العرفان** على صفحاتها على نحو واسع و بلا مقابل، مرافعةً لنصرة الصلح الذي كان محسن الأمين قد أظهر فيه تساهلاً مع مؤلّف كان، على أي حال، يدعو الشيعة إلى أن يتخلوا عن ركني عقيدتهم المميزة بهماوهما الإمامة والمهدي. ولم تكن هذه اللهجة معهودة في كتابات هذا العالم الشيعي، الذي تكفّل بوضع العديد من التوضيحات، حواراً كانت أم دحضاً، رداً أم جدلاً، ويكفي لقياس مكانة هذه الأدبيات في ما ترك من آثار، أن نراجع مؤلفة الضخم **أعيان الشيعة**: فقد انتخب في مجلده الأول، أهم ما كتب في الرد على علماء السنّة

---

٧٠. المرجع السابق، ص٢-٣.

٧١. المعتقدات والشعائر المشتركة هي: الإيمان بوحدانية الله، والنبوّة، والبعث، ويوم الحساب؛ إضافة إلى الواجبات الشرعية الكبرى من صلاة وصوم وزكاة وحج. المرجع السابق ص٧. ويؤكد محسن الأمين في مواضع كثيرة على هذا الموقف الذي اشترك فيه معظم أنصار التقريب. فإذا ما بُحثت المسائل المذهبية الأخرى وقعت الخلافات.

٧٢. مصطفى علم الدين Mustapha Alameddin, **La pensée réformiste musulmane...**, p. 443.

٧٣. «الجامعة الإسلامية وإلقاء حجر لأساسها»، **العرفان**، المجلد ٥، العدد ٤ ص١٥٤-١٥٨ (شباط ١٩١٤)، وهو رد على مقالة من سلسلة «مختصر تاريخ الشّيعة» لسليمان ظاهر.

٧٤. المرجع السابق ص١٥٨. نذكر أن أحمد عارف الزين قد علّق على المقالة معلناً موافقته على الشروط الثلاثة المذكورة فيها، إلا أنه ذكّر بأن الاعتقاد بالإمامة والمهدي هما من صلب العقيدة في «المذهب الشيعي».

وأدبائهم الماضين منهم والمعاصرين، من ابن حزم إلى أحمد أمين[٧٥]، ويفرد في لائحة مؤلفاته التي يعددها في آخر **سيرته** بنداً «للردود والنقود»، يعدد فيه مقالاته وكتاباته الأخرى في الرد على المؤلفين السنّة[٧٦]. ويُنبئنا ذلك بطريقة محسن الأمين في العمل؛ فقد كان، كلما قرأ كتاباً أو مقالة أو قصيدة أو أي نوع منَ الكتابات التي تمس بالعقيدة الشيعية أو برؤية الشيعة لبدايات التاريخ الإسلامي، يأخذ قلمه ليصحح ما كان يعتبره غير صحيح أو مغرضاً، وذلك لكي يوضح موقف الشيعة، ويفسر معتقداتهم وشعائرهم.

والحق، أن الكتابات التي كانت تسيء إلى الشيعة، كانت تغيظ محسن الأمين في أعماقه. وكان، لكي لا يستسلم للغضب الذي كان يصيبه من قراءتها، يلجأ إلى غرفته التي يعمل فيها، فيبدأ بالرد عليها. وكان، ما إن ينهي رده حتى ينتابه الشك في حسن توقيت نشره إذ كان قابلاً لأن يؤجج الصراع. وكان يتحدث في هذه المسائل إلى المحيطين به والمقربين منه ليرى ردودهم، وغالباً ما يكونون من الناس العاديين الأتقياء من أمثال ذلك العطّار زاهد بيضون، وكان محسن الأمين يمرّ على دكانه كل مساء ليرتاح أو لينتظر وقت الصلاة. ثم إنه كان يتخذ القرار إما بنشر ردّه أو الاحتفاظ به لنفسه[٧٧]. وهذا ما كان من أمره في التردّد في تأليف الرد المطول على كتاب موسى جارالله طوال بضع سنوات، ثم امتنع عن نشره ما يزيد عن العشر سنوات قبل أن يدفع به إلى المطبعة؛ وقد توفي محسن الأمين ولم يكن الكتاب قد نشر، وقد أتم ابنه حسن نشره[٧٨].

وبذلك كانت العديد من المناظرات العديدة تعود إلى الظهور بعد سنوات على بداياتها. وهذا ما كان من أمر مناظرات محسن الأمين، نظراً لطول المدة بين ما قيل والرد عليه: ومنها مناظرته التي واجه فيها رشيد رضا زعيم السلفية ومؤسس مجلة **المنار** لسان حالهم الرئيسي.

II - ٢ . طفرات المجادلة بين محسن الأمين ورشيد رضا

نشر رشيد رضا في **المنار** سنة ١٩٠٠، مقالة حول انتشار التشيّع في العراق، وقعت موقعاً حسناً في إطار الحملة الدعائية التي كان يقوم بها موظفو الدولة العثمانية وعلماؤها في مواجهة الشيعة،

٧٥ . **الأعيان**، المجلد الأول، ص٤٠-٨٦. وكان حسن الأمين قد ترجم قسماً من هذه النصوص إلى الفارسية ونشرها مرفقة بتكملة سنة ١٩٦٧م في طهران. أنظر Werner Ende, **Encyclopaedia Iranica**, éd. Yarshater, Londres/New York III/2 (1987), p. 130-131

٧٦ . **سيرته**، ص٢٠٠-٢٠٣.

٧٧ . مقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ٣٠/ ٧/ ١٩٩٦، ومع لبيب بيضون في دمشق في ١٢/ ١١/ ١٩٩٤؛ وجيه بيضون، **بين الصناديق**، ص٢٠٠.

٧٨ . محسن الأمين، **نقض الوشيعة**، مطبعة الإنصاف، بيروت، ١٣٧٠هـ-١٩٥٢م. ص٧ و٥١٧ وقد حرر هذا الكتاب سنة ١٩٤٠.

وقد أشرنا إليها في أول هذا الفصل[٧٩]. ولم يكن للشيعة في ذلك الزمن مجلة يردون فيها على مثل ذلك. ثم عاد فنشر سنة ١٩٠٨ مقالة ذات نَفَس من سابقتها، وقدّمها على أنها رسالة تعالج مسألة العراق وسكانه؛ ولم يوقعها باسمه بل باسم «عالم غيور على الدولة ومذهب أهل السنة»[٨٠]. وأضاف رشيد رضا إلى ذلك المقالة التي كتبها قبل ثماني سنوات مزيدة بشروح جديدة.

وكان هم مؤلف هذه المقالة في حماية مصالح الدولة، قد دفعه إلى انتقاد الحكومة لإهمالها وتراخيها تجاه العراق، مما أدى إلى فقدان الأمن وغياب الحضارة، وإلى انتشار التشيّع بصورة خاصة. وفي رأيه أن الباب العالي قد أطلق يد الشيعة في أمور السياسة والدين. وكانت النتيجة أن ثلاثة أرباع سكان العراق قد أصبحوا من الشيعة بفضل «العمل الجاد» الذي قام به المجتهدون وطلابهم الستّة عشر ألفاً، في تضليل المؤمنين. ولذلك فإن السنّة أصابتهم المرارة لا بل اليأس، وباتوا لا يرجون شيئاً من السلطنة[٨١].

وقد خصّ القسم الثاني من المقالة بآل الألوسي، ولاسيما منهم محمد شكري الألوسي، الذين كانوا يصارعون «المتحجرين» من السنّة؛ ويريد بهم من لم يعتنق الأفكار الإصلاحية منهم، من جهة، ومن جهة أخرى «عبدة القبور»، أي الشيعة والصوفية معاً. وقد قدمهم المؤلف على أنهم المدافعون المتحمسون عن عقيدة الإصلاح السلفية، والعارفون المتميزون بابن تيمية وبتلميذه ابن قيّم الجوزية، والساعون إلى طباعة كتبهما. وفي رأيه أن آل الألوسي كانوا قد نجحوا، على الرغم مما تعرضوا له من تهم بالوهابيّة، في كسب أنصار الإصلاح. وكان يعني بذلك أن السد الأخير في مواجهة التشيّع كان بالسلفية كما مارسها آل الألوسي[٨٢].

وقد بالغ رشيد رضا بإعادة نشر مقالته التي كان قد أصدرها قبل ثماني سنوات، ولاسيما أن الإدارة العثمانية كانت قد أرسلت علماء من السنّة ليمارسوا سلطاتهم الروحية في سناجق البصرة والمُنتفق وكربلاء. وقد كَتَبَ فيها أن المبشرين الشيعة قد سبقوا السنّة، فشيّعوا القبائل، بأن سمحوا لرؤسائها أن يتخذوا العديد من الزوجات - أي أكثر من أربع - وفي ذلك إشارة إلى الزواج المؤقت المعروف بزواج المتعة، المقبول في المذهب الجعفري[٨٣]. وتابع كلامه قائلاً بأن الشيعة، في الأمور السياسة، يعتبرون أن شاه إيران رئيسهم وأن السلطان عبد الحميد رئيس الطائفة السنيّة؛ وبأن

٧٩ . **المنار**، المجلد الثاني، ص٦٨٧.

٨٠ . **المنار**، المجلد ٩، العدد الأول، ص٤٥-٤٨ (آذار ١٩٠٨). وقد كشف بعد ذلك رشيد رضا اسم المؤلف محمد كامل الرافعي.

٨١ . المرجع السابق، ص٤٥-٤٦.

٨٢ . المرجع السابق، ص٤٧-٤٨. حول هذه الأسرة أنظر: «Ālūsī», **EI2/I/437**

٨٣ . إن إخفاق هؤلاء العلماء السنّة في مهمتهم لا يعود إلى نجاح التشيّع لدى القبائل فحسب، بل إلى قلّة الوسيلة؛ فقد كان عدد العلماء المذكورين خمسة ولا معين لهم في السلطات المحلية، وأجورهم زهيدة. أنظر Yitzhak Nakash, **The Shi'is of Irak**, p. 41-42

على السلطنة أن تتدخل بإرسال الموظفين المتحمسين . . .

ثم يضيف رشيد رضا إلى هذه الاعتبارات، تعليقات أقل حدة، في شكلها ومضمونها، وأقرب إلى المصالحة. فقد اعتبر، من جهة، أن من تشيّع من هؤلاء، لم يكونوا قبل ذلك من السنّة، ويقصد بذلك أنهم لم يكونوا مسلمين، وقد باتوا بذلك يعرفون، على الأقل، واجباتهم الدينية والأحكام الشرعية. ومن جهة ثانية، فإنه يعدّ هذه القضية أكثر ضرراً في السياسة منها في الدين، وذلك لأن الخلاف بين السنّة والشيعة يبقى خلافاً سياسياً، والخوف من هذه المسألة كبير[٨٤].

لقد أثار نشر هذه المقالات الثلاث ردوداً كثيرة. فنشر منير عسيران، وكان في ذلك الوقت ما يزال شاباً، مقالة في العرفان يرد فيها على عالم يدافع عن السلطنة والمذهب السني"[٨٥]، فيرى في اعتباره انتشار التشيّع في العراق مصيبة نوعاً من التعصب؛ فهل يكون في حضور الإسلام في تلك البلاد شرّ؟ ثم إن منير عسيران يردّ كلام المؤلف، لا إلى سوء نيته بل إلى سوء معرفته بالتشيّع فيشرع في عرض المذهب الإمامي بخصوصياته كما ورد بشرح بهاء الدين العاملي في **الكشكول**. وبعد هذا الاقتباس الطويل، يعطي بعض ملاحظاته القائمة على معرفته بالعتبات المقدسة التي درس فيها؛ فيقول إن الحكومة تظهر عاجزة عن إقامة النظام فيها، وأن طلاب العلم لم يأتوا من بلادهم لينشروا الضلال، بل إنهم يبذلون أقصى جهدهم وعنايتهم في اكتساب المعارف، والعراقيون، من بينهم، هم الأقل اجتهاداً، نظراً لنقص مواردهم المالية. ثم إنه يفند مزاعم رشيد رضا حول دوافع البدو إلى التشيّع، فلا دخل لزواج المتعة فيها؛ ولئن كان هذا الزواج حلالاً عند الشيعة، فإنه غير شائع لديهم. ويختم بقوله إن هذا النوع من المزاعم يؤدي إلى التهمة بعدم الإيمان.

ولا تزيد مقالة منير عسيران عن كونها تمريناً على الكتابة نظراً لقرب عهده بالدراسة، إذ كان عالماً شاباً لم يمض على تخرجه من المدارس الدينية إلاّ القليل. وهو على كل حال، لم يَنشر، بحسب ما نعلم، أية مقالة أخرى بعد ذلك. أمّا أستاذه محسن الأمين، فقد كان يحضّر في تلك الأثناء ردّاً في رسالة انتهى من تحريرها أواسط شباط سنة ١٩٠٩، إلا أنها لم تصدر إلاّ بعد سنة من ذلك التاريخ. ولعل مؤلفها يكون قد تردد أو تراجع في نشر هذا النص القابل لإثارة الجدل بين السنّة والشيعة. على أن أحمد عارف الزين كان قد قام بالرد على رشيد رضا، قبل محسن الأمين، في رسالة نشرتها **المنار**، يذكر فيها مقالات **المنار** الأولى ابتداءً بتاريخ سنة ١٩٠٠[٨٦]، ويركز على موضوع زواج المتعة، وقد أظهر فيها على أنه أحبولة اعتنق بها البدو المذهب الشيعي. كما أن رشيد رضا في إشارته إلى زواج المتعة، لم يذكر أنه عقد مؤقت؛ فانبرى أحمد عارف الزين إلى تصحيح ذلك

---

٨٤. **المنار**، المجلد ١١ ص٤٨-٤٩.

٨٥. «كشف الستار عن شبهة عالم كتب عن أحوال العراق في المنار»، **العرفان**، المجلد الأول، العدد ٧ ص٣٥٠-٣٥٥؛ والعدد ٨ ص١٩٣-١٩٥؛ والعدد ١٠ ص٤٩٢-٤٩٤ (١٩٠٩).

٨٦. من الشائع في مثل هذه المناظرات، الرد على نصوص كُتِبَت قبل ذلك بسنوات.

عارضاً أحكام المذهب الشيعي في هذه المسألة مؤيداً بالنصوص. وفي رأيه أن هذا النوع من سوء التفاهم ناتج عن إهمال العلماء من الفرقتين في قراءة كتب الفرقة الأخرى . . . ولقد ردّ رشيد رضا في الحال بنفس لهجة الاعتدال والمصالحة؛ فامتنع عن نشر الأضاليل، وأقرّ بالخطأ في مسألة الزواج (ولو أنه لا يرى فيها ما يستحق كل هذه الضجة)، ومضى في نقاش تاريخ المذاهب الإسلامية. وأنهى مقالته بتطمين محاوره - وقرائه - بأن كُتّاب **المنار** هم من ذوي النوايا الحسنة[٨٧]. ما يعني أنه لم يكن في نية رشيد رضا مهاجمة الشيعة أو جرح شعورهم.

الهجمات العنيفة على «الحصون المنيعة»

كان بالإمكان أن تقف القضية عند هذا الحد لو لم ينشر محسن الأمين **الحصون المنيعة في الردّ على صاحب المنار**، في آذار سنة ١٩١٠[٨٨]. ولا يكتفي محسن الأمين في هذه الرسالة بالرد على المقالة المنشورة في **المنار** بنداً بنداً، بل إن منهجه القائم على الأخذ بمفرداتها، يؤدي به إلى الاستطراد إلى الدفاع عن مذهبه ومهاجمة المذهب الوهابي[٨٩]. وكان مأخذه الأول على هذه المقالة أنها تبذر الخلاف والعداوة والكره بين المسلمين، وهم بحاجة إلى التفاهم؛ وينهي كلامه حول الموضوع نفسه، معتبراً أن مثل هذه الكتابات تهدم ما بنته الدعوة الإصلاحية. وهذا ما يعطي المناظرة بين محسن الأمين ورشيد رضا إيقاعَها الحقيقي. فهما لم ينفكا عن اتهام الواحد الآخر ببذر الخلاف.

ويتناول محسن الأمين أول ما يتناول مقالة رشيد رضا عن العراق، فيدحض كل ما فيها من تهجم على الشيعة وعلمائهم وطلابهم، وعلى تشيّع القبائل. فالحكومة، من وجهة النظر السياسية، لا تعطي الحظوة للشيعة على غيرهم من المذاهب، بل العكس؛ وهم يخضعون للسلطان. وفي رأي محسن الأمين أنه كان على كاتب المقالة أن يرى إلى أحداث أخطر من ذلك: كانتشار اليهودية في بغداد، والتبشير بالمسيحية في باقي مناطق البلاد، على يد الإرساليات؛ وتوسّع الدهرية فيها؛ والوثنية؛ وانتهاك الشرع؛ وزحف الوهابية، في أماكن أخرى[٩٠]. ثم ينتقل محسن الأمين إلى اعتبارات أعم من ذلك في تاريخ الإسلام والتشيّع؛ وكان يريد بذلك من جهة، أن يقرّر أن المشكلة

---

٨٧. **المنار**، المجلد ١١، ص٨٦٢-٨٦٨ (كانون الأول ١٩٠٩).

٨٨. محسن الأمين، **الحصون المنيعة في الرد على صاحب المنار**، مطبعة الإصلاح، دمشق، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ١٢٠ ص.

٨٩. أرسل محسن الأمين تصحيحاً إلى **العرفان**، بعد أن أعلنت عن صدور **الحصون** وأرفقت إعلانها بتعليق إيجابي، نافياً أن يكون هذا الكتاب رداً على **المنار**؛ وذلك لأن الردود التي نشرت في الصحافة قبله، كافية في رأيه للرد. أنظر: **العرفان** المجلد الثاني، العدد ٤ ص٢٣٣ (نيسان ١٩١٠)؛ والعدد ٥، ص٢٧٥-٢٧٦ (أيار ١٩١٠). وليس هذا إلا من باب إعلان النوايا، لأن محسن الأمين يستعيد مفردات المقالة بكاملها لكي يرد عليها على أحسن وجه.

٩٠. **الحصون المنيعة**، ص١-٨.

بين السنّة والشيعة لا تقوم إلاّ على العوامل السياسية؛ ومن جهة ثانية، أن يظهر قدر الشيعة وعلمائهم في التاريخ، وهو همّ يرافقه في جميع فصول الكتاب[٩١]. وينتقل محسن الأمين، بعد بضع صفحات تتناول زيارة قبور أهل البيت[٩٢]، إلى التصدي إلى للوهابيين، منكراً أعمالهم، ويتوصل إلى تشبيههم بالخوارج في الزمن الماضي[٩٣]. ما يعني أن ذلك يعدّ، بعرف رشيد رضا، من باب الشتيمة الآتية من شيعي.

بعد ذلك يردّ محسن الأمين بنداً بنداً على مقالة رشيد رضا؛ فيقول إن إقامة المبشرين الشيعة لدى القبائل، إن صح ما يقوله رشيد رضا، لا يصح اعتبارها مضرةً، لأن الشيعة والسنّة يتفقون على أصول الدين. ولا تتعدى خلافاتهم في الفروع، الفروقَ التي تقوم بين المذاهب الفقهية الأربعة لدى السنّة؛ أما في الأصول فإن الفرق الأكبر يكمن في أسبقية أهل البيت عند الشيعة. ويعترض محسن الأمين فيقول بأن الشيعة، على كل حال، لم يقنعوا البدو باعتناق عقيدتهم بواسطة زواج المتعة، ويتابع قائلاً بأن هذا الزواج ليس شائعاً، لأنه يُعتبر مسيئاً إلى الشرف. ومع ذلك فإنه حلال؛ وينبري محسن الأمين إلى عرض حججه لإثبات ذلك[٩٤]. وينهي رسالته بالتطرق إلى الوجه السياسي لهذا النقاش الذي ابتدأته **المنار**؛ وبرأيه أنه ينبغي تمييزه عن المسألة الدينية. ويؤكد أن الشيعة هم من أتباع عبد الحميد المخلصين، يعترفون به سلطاناً عليهم بل خليفة؛ ولا يؤيدون شاه إيران على الإطلاق. ويرى محسن الأمين أن مسائل الدين لم تعد حاسمة في مواضيع السياسة؛ فالحكام لا يعيرونها بالاً، وأما الأفراد فإنهم يختارون الحاكم العادل ويبتعدون عن الظالم مهما كان مذهبه.

والظاهر أن هذه الرسالة قد أزعجت رشيد رضا فاتخذ منها موقف الاحتقار، ولم يفرد لها إلا تعليقاً قصيراً يقول فيه إنه تصفح الكتاب فوجد فيه سلسلة من الجدل العقيم، والأقوال المشكوك في صحتها، والتفكير المخطئ[٩٥]. وبدلاً من أن يرد عليها مباشرة، فضّل أن ينشر رسالة من البحرين

٩١. المرجع السابق ص٨-١٧.
٩٢. أنظر بداية الفصل السادس من هذا الكتاب.
٩٣. **الحصون المنيعة**، ص٢٢-٣٤. ونذكر هنا أن محسن الأمين يرجع، في موضوع الوهابيين، أولاً إلى ترجمة رفاعة الطهطاوي عن نص لعالم أوروبي، ثم إلى الجبرتي وهو في رأيه «واحد منهم»، ثم إلى محمد الجواد بن محمد (١٧٥١-١٨١١)؛ وهو كاتب شيعَي معاصر لإبن سعود، أي أنه عدو الوهابيين.
٩٤. أنظر **الحصون المنيعة** ص٣٧-١١١. يجهد محسن الأمين في إثبات شرعية المتعتين الخاصتين بالمذهب الإمامي: متعة النساء ومتعة الحج؛ الأولى تختص بزواج المتعة والثانية تختص بمراسم الحج إلى مكة، وتكون بترك الإحرام مؤقتاً بعد زيارة الكعبة والتمتع بحياة عادية ثم العودة إلى الإحرام لزيارة باقي الأماكن المقدسة المحيطة بمكة وهي بمثابة القسم الثاني من الحج. فيما يتعلق بزواج المتعة أنظر لاحقاً في هذا الفصل تحت عنوان **مسائل شائكة**. ويستطيع القارئ الرجوع في موضوع المتعتين إلى Arthur Gribetz, **Strange Bedfellows : Mut'at al-nisā' and Mut'at al-ḥajj. A Study based on Sunni and Shī'i Sources of Tafsīr, Ḥadīṯ and Fiqh**. Islamkundliche Untersuchungen, Band 180, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1994, 206 p.
٩٥. **المنار**، المجلد ١٣، العدد ٤ ص٢٩٩ (أيار ١٩١٠).

عنوانها «البدع والخرافات»، كان قد امتنع عن نشرها إلى ذلك الحين، خوفاً من الدخول في المشاحنات. وأرفقها بتعليق له هاجم فيه محسن الأمين، فوصفه بالتطرف والمذهبية والتقليد الأعمى. وقد أخذ عليه عرضه لزواج المتعة وفيه، برأي رشيد رضا، تشويه للنص القرآني وتلاعب بالأحاديث[٩٦]. على أن أقوال محسن الأمين حول الوهابيين، التي لم يذكرها، لا بد أنها أذكت سورة غضبه عليه.

أما فيما يختص برسالة البحرين، وكانت تتمّم سابقتها في الحملة على التشيع في العراق، فقد أرسلها «رحالة ذو اطلاع». ومن الصعب هنا، أن لا نقيم الصلة بين «الرحالة» الذين يرسلون شهاداتهم إلى **المنار** وبين إرشادات أحد شيوخ الإسلام السابقين التي يتضمنها تقرير موجه إلى الباب العالي، يقترح فيه تأهيل عدد من العلماء قادرين على محاججة العلماء الشيعة دون أن ينزلقوا إلى متاهات المناظرة، تكون مهمتهم أن ينقلوا إلى السلطات ما يرون؛ ولم يكن على هؤلاء الرجال أن يكشفوا عن سر مهمتهم الرسمية، بل أن يتصرفوا على أنهم من عابري السبيل[٩٧]...

ويزيد في غرابة هذه الواقعة أن «رسالة البحرين» هذه تشترك في نقاط كثيرة مع تقرير آخر كتبه قنصل عثماني مقيم في شمال إيران[٩٨]. فالنصّان يبدآن بتاريخ التشيع انطلاقاً من العصر العباسي، ثم يرويان تطوره في عهد الصفويين، ويتهمانهم بأنهم شيّعوا الإيرانيين بالقوة، وبعد ذلك، بأنهم أدخلوا شعائر جديدة إلى التشيع، بقدوم القاجاريين. ويؤكد النصّان على غنى العلماء في إيران، ونفوذ المقيمين منهم في المدن المقدسة في العراق، وعلى جهل البدو. وليس لدينا الدليل على أن كاتبهما واحد؛ بل لعلّ أحدهما تأثر بالآخر. مع العلم أن كاتب رسالة البحرين يظهر اهتماماً بالشيعة يقل نظيره – بتاريخهم، بعلمائهم، بمؤلفاتهم، بشعائرهم – ليس مستغرباً من قبل قنصل مقيم في إيران.

وقد استعملت هذه المعرفة النسبية بالمذهب في مهاجمة الشيعة؛ إذ يذكر المؤلف معتقدات ذات صلة بالأوساط الشعبية ويخلطها بروايات تتعلق بالشعائر لا غاية له منها إلا إثارة الاستهجان لدى القارئ السنّي؛ ويقدّم ذلك كله على أنه العقيدة التي يلقنها الشيعة إلى البدو في العراق: فالأمر إذن لا يتعلق بالشرع، بخلاف ما قد يستفاد من تعليق رشيد رضا على المقالة السابقة. ويبرز هذا الأخير الواقعة في تعليقه على هذه الرسالة الجديدة، كما لو أنه كان يود الانتقام من محسن الأمين: أي أنه لو لم ينشر **الحصون** لما قام بنشر «رسالة البحرين».

ولم يكن رشيد رضا وحيداً في الرد على **الحصون المنيعة**، فقد صدر في مجلة **الحقائق** الدمشقية

٩٦. «البدع والخرافات»، **المنار**، المجلد ١٣، العدد ٤، ص٣٠٣-٣١٢؛ تعليق رشيد رضا ص٣١٢-٣١٣.
٩٧. Selim Deringil, «The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq», p. 50.
٩٨. المرجع السابق، ص٤٩. من المفيد أن نسترجع النصين في لغتهما الأصلية وأن نطابقهما. وليس لدينا للمقارنة غير مقالة سليم درنجيل، وهي كافية لجعل القرابة مقبولة.

دحض لرسالة محسن الأمين، أثار حفيظة أحمد عارف الزين، مع أنه في العادة يكون شديد الاعتدال في هذه المسائل. وإذ يقول إنه يترك الرد للمؤلف، فإنه يضيف متهكماً، أن **الحقائق** ترفض الأخذ بالأحاديث التي يرويها الشيعة لأنهم يرونها عن أهل البيت . . . أما هي فإنها ترويها عن الأمويين؛ ثم يتابع صاحب **العرفان** معنفاً أنصار معاوية وابنه يزيد(٩٩).

وقد رد محسن الأمين بالفعل على مجلة **الحقائق**(١٠٠)؛ إلا أن القضية كانت قد اتخذت أبعاداً جديدة، بعد أن أعاد الرد مطولاً على **المنار**. وقد فضّل أحمد عارف الزين أن ينشر هذا الرد على حدة مضيفاً إليه مقدمة وهامشاً ختامياً بقلمه، بدلاً من نشره في **العرفان** لكي لا يناقض سياسة مجلته في رفض النزاعات العقدية. وقد صدر تحت عنوان «**الشيعة والمنار**»(١٠١). ويثور محسن الأمين هذه المرة في وجه الأحكام التي أطلقها رشيد رضا عليه، ويستعيد مواقفه مدافعاً بها عن مذهبه. وقد اعتبر أن كل ما نشرته **المنار** حول الشيعة يسيء إليهم بشدة، ولا يصب في غاية صاحبها؛ وهي توحيد المسلمين؛ أضف إلى ذلك أن هذه النصوص تؤلب الحكومة على أتباعها وتؤلب أتباعها عليها؛ وهذا أشد خطراً من تأليب فرقتين الواحدة على الأخرى. ثم يعود إلى الرد على **المنار** من جديد معترضاً على رسالة البحرين، بمقتضى منهجه بالرد المفصل نقطة نقطة، مصححاً ما ورد فيها حول تاريخ الشيعة، وعلماء إيران والعراق، وإقامة الشعائر ولا سيما مجالس العزاء في ذكرى الحسين، ومعتقدات الشيعة. ويستعيد محسن الأمين جميع أحكام الرسالة واحداً واحداً، مجيباً بالتفصيل عن كل واحد منها. ومثال ذلك ما يأخذه المؤلف على الشيعة من أنهم يفضلون كربلاء، على مكة؛ يرد محسن الأمين بأنه لا فائدة من إنكار ذلك: فالشيعة قد رووْا الأحاديث حول هذه المسألة عن أهل البيت، كذلك فإن الكعبة شيء جامد، أما مقام كربلاء فإنه يضم جسد الحسين. أما فيما يتعلق بالزعم القائل بأن الشيعة يعتبرون أن القرآن قد حرّف، فإنه يرد بأن ذلك محض افتراء عليهم(١٠٢). ويتابع شرحه عن الشيعة وعن عقيدتهم بلا كلل ولا ملل، ويتوسع في المسائل التي يرى أنها موضع افتراء على الشيعة ويخوض في تفاصيلها، فلا يتوقف إلا مراعاة للقارئ خوفاً من الملل.

وقد ختم أحمد عارف الزين هذا الكُتَيّب ببعض الملاحظات. فمن المؤكد أن بعض البدَع قد انزلقت في إقامة الشعائر الدينية عند الشيعة، وكذلك عند السنّة؛ والواجب في ذلك التخلص منها. وحاجة المسلمين إلى المدنية والإصلاح، في الدين والدنيا، ملحة. على أن وضع الشيعة في ذلك

٩٩ . «الشيعة ومجلة الحقائق» **العرفان**، المجلد ٣، العدد ١٥، ص٧٢٦-٧٢٧.

١٠٠ . محسن الأمين، **سيرته** ص٢٠١.

١٠١ . محسن الأمين، **الشيعة والمنار**، ملحق بالمجلد الأول، العدد السابع من **العرفان**، المطبعة العصرية، بيروت ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، ٤٥ ص.

١٠٢ . المرجع السابق ص٢٥-٢٦.

لا يبدو أسوأ من غيرهم: فقد ساندوا الحركة الدستورية في إيران، وألّفوا الكتب ونشروا الجرائد والمجلات، ولسوف يتحقق العالم قريباً من نهضتهم ويرى مدارسهم تتكاثر(١٠٣).

الجولة الثانية

بقي رشيد رضا صامتاً بعد هذه الحلقة. ولعلّه قدّر أنه من العبث المتابعة في إثارة نقاش لا طائل تحته، بل إنه يسير على عكس تيار التقريب بين المسلمين، وهو الأمر الذي لا ينفك يدعو إليه على صفحات مجلته. كذلك فإن التزامه بالعروبة قد وجّه اهتمامه إلى مواضيع غير هذه، بل حظّر عليه الدخول في مجادلات بين العرب، فقد كان هؤلاء أحوج ما كانوا، عشية الحرب الكبرى، إلى توحيد جبهتهم في مواجهة جميع أعدائهم. ولذلك فقد نسي السنّة والشيعة خلافاتهم إبان سنوات الحرب وما بعدها يوم كان الأمر يتعلق بالدفاع عن القومية والصراع من أجل الاستقلال.

ثم استعيدت المناظرات ابتداء بأوائل العقد الثالث. فقد قام رجال الأدب السنّة، مدفوعين بحماستهم للقومية العربية، بالعودة إلى تاريخ الإسلام في مرحلة تكوّنه فأنتجوا كتابات حول هذه المسألة، أشعرت الشيعة بالإهانة؛ فردّوا عليهم، كما سنرى لاحقاً حين نتطرق إلى المناظرات التي أثارها محمد كرد علي وأحمد أمين. ولقد أثر عامل آخر في تعطيل العودة إلى الحوار الهادئ بين الشيعة والسنة؛ وذلك أن دعاة الحوار من السنّة الأكثر تعلقاً به كانوا من السلفيين من دعاة الإصلاح ومن الحنابلة الجدد. إلا أن هؤلاء، بتأثرهم المتعاظم برشيد رضا، كانوا يظهرون تعاطفهم، يوماً بعد يوم، مع الوهابيين؛ مما كان يجعلهم في موقف التباس في الحوار مع الشيعة(١٠٤). وذلك أن الشيعة والوهابيين لم يكونوا يتبادلون البغض فيما بينهم فحسب، بل كانت كل فرقة منهما تعتبر الأخرى مرتدة، أو أنهما كانتا في أحسن الأحوال، ترفض الواحدة صفة الإسلام للأخرى. وكان دعاة الحوار بين الطوائف من أمثال جمال الدين القاسمي ورشيد رضا وأحمد عارف الزين ومحسن الأمين يتوافقون إلى ذلك الحين على مبدأ عدم التكفير المتبادل.

إلا أن الأحداث تسارعت بين عامي ١٩٢٤ و١٩٢٦. فقد أخرج الوهابيون الهاشميين من الحجاز واستولوا على مكة والمدينة وأقاموا المملكة السعودية. وفي نيسان من العام ١٩٢٦ هدموا أضرحة الأئمة الأربعة وباقي أضرحة أهل البيت في البقيع في المدينة(١٠٥). لقد أعلن رشيد رضا عن مساندته لهم. أما الشيعة فقد أصيبوا بصدمة شديدة من هدم الأضرحة في أقدس قدسياتهم؛ أهل البيت.

١٠٣ . المرجع السابق ص٣٣-٣٤.

١٠٤ . Werner Ende, **Arabische Nation und Islamische Geschichte**, p. 115

١٠٥ . وقد أفتى بهدمها عدد من علماء المدينة. أنظر Werner Ende, «The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina. Past and Present», **WI**, 37/3 (1997), p. 318

ولقد كان هدم هذه الأضرحة، الذي قام به الوهابيّون بحجة محاربة البدَع، سبباً في إذكاء الجدل حول زيارة الأماكن المقدسة بين السنّة والشيعة، ولقد وصل إلى ذروته في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين، ودام بعد ذلك زمناً طويلاً[١٠٦]؛ وقد شارك فيه العامليون[١٠٧]. كما أنه أحيا العداوة بين الشيعة والوهابيين. وفي سنة ١٩٢٨ عاد محسن الأمين فكتب رسالة ضخمة بذل فيها وسعه لفضحهم على نحو منتظم، ولإرباك نصيرهم رشيد رضا، بعنوان: **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب**[١٠٨].

ونظراً لغنى هذه الرسالة وغزارة معلوماتها فإن تلخيصها صعب. لذلك فإننا سنحاول أن نحيط بمنهج محسن الأمين فيها، وبالمآخذ الأساسية التي يأخذها فيها على الوهابيين. فالقسم الأول من الرسالة، وهو بمثابة المقدمة لها، يتألف من عدة مقاطع يجهد فيها لإثبات شرعية حملته مظهراً أن الوهابيين كانوا البادئين، وذلك بعدة وسائل؛ بدءاً بالصعيد السياسي الحربي، اذ يستعيد محسن الأمين تاريخ هذه الفرقة ويعدد غزواتها وأسلابها والحروب التي قامت بها إلى حرب الحجاز وهدم مقامات الأئمة. ولا ينسى في أثناء ذلك أن يهاجم رشيد رضا، ولسوف يعود إلى ذلك في مناسبات أخرى، متهماً إياه بتمويه ما قام به الوهابيون من سوء أفعالهم[١٠٩]. ثم ينتقل محسن الأمين إلى الصعيد العقدي، فيحصي تسع عشرة مسألة يدحض فيها مواقف الوهابيين. ويلخص كلامه فيقول إنهم قد أثبتوا عن تعصب لا حدود له، حتى أنهم لا يتورعون عن التكفير من دون الأدلة الكافية[١١٠]. لذلك فإنهم يحملون على الجميع. ثم يبدل محسن الأمين نبرة كلامه؛ فهو بعد أن كان يجهد في استعمال الحجج العقلية، أو الإستناد إلى الأحداث التاريخية، أو الولوج في مناقشات عقدية مستندة إلى البراهين العقلية؛ ها هو يشبه الوهابيين بالخوارج؛ باعتبار أنه كان يحق له، بعد إقامة هذه المقارنة، أن يوجه نقداً لنظام عقيدتهم، ولممارساتهم ولسوء تصرفاتهم[١١١].

---

١٠٦ . أنظر بداية الفصل السادس من هذا العمل.

١٠٧ . على سبيل المثال لا الحصر، ردّ علي الزين في أيار ١٩٢٥ على مقالة لرشيد رضا كانت **العرفان** قد أعادت نشرها: «عبادة القبور كعبادة الأصنام»، **العرفان**، المجلد ١٠، العدد ٧، ص٧٠٥؛ والعدد ٨ ص٨١١-٨١٢. ونشر يوسف الفقيه سنة ١٩٢٦م رسالة من ١٥ صفحة يدحض فيها فتاوى العلماء الوهابين حول هذه القضية بعنوان؛ **الحق اليقين في دحض مزاعم الوهابيين**، أنظر **العرفان** المجلد ١٢، العدد ٣، ص٣٤٥، (تشرين الثاني ١٩٢٦). بعد ذلك ببضعة أعوام ردّ محمد حسين الزين على مقالة صدرت في مجلة **الرسالة**، حول زيارة قبر الإمام الثامن علي الرضا في مشهد. أنظر **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد الأول، ص٩١-٩٦ (نيسان ١٩٣٤).

١٠٨ . محسن الأمين، **كشف الإرتياب**، ٥٠٦ ص. والكتاب ملحق بشعر يهاجم الوهابيين بعنوان **العقود الدريّة**، وقد انتهى من العمل على هذا الكتاب في آذار، ثم عدّل فيه في آب سنة ١٩٢٨ وصدر بعد ذلك بقليل.

١٠٩ . **كشف الإرتياب**، ص٣-٨١.

١١٠ . المرجع السابق ص٨١-١١٤.

١١١ . يؤكد محسن الأمين، في مقارنة الوهابيين بالخوارج، أن لدى الفريقين عادة «التحليق» (وهو حلق الرأس لدى الرجال). ويستشهد بحديث نبوي يقول: إن بعض الأفراد من الأمة ممن يمارسون التحليق سوف يخرقون الدين كما يخرق السهم مرماه. ويتابع هذه الطريقة في المحاججة في عدة صفحات: من ١١٤-١٢٦.

ثم ينطلق بعد ذلك إلى عرض طويل للعقيدة الوهابية، منتقداً مؤلفاتها الناطقة باسمها، وكذلك المؤلفات التي قامت على أساسها مثل كتابات ابن تيمية، أو التي تناصرها[١١٢]. ثم إنه يحصي كل التهم التي يستعملها الوهابيون في التكفير؛ وهي مسائل شديدة الدقة تدور في أساسها حول ثلاثة محاور كبرى هي: شفاعة الأولياء، والشرك، وعبادة القبور[١١٣]. ويختم محسن الأمين رسالته بتوجيه بعض السهام إلى الوهابيين، وبالمناسبة يغمز من قناة محمد كرد علي لأنه اتخذ جانب عبدالله بن عبد الوهاب، ويطلق حملة أخيرة على رشيد رضا فيأخذ عليه تقلبه في تحالفاته السياسية ابتداءً بالأتراك إلى فيصل فالإمام يحيى في اليمن فابن سعود[١١٤].

وقد خرج رشيد رضا عن صمته بعد هذا التجريح بشخصه، فردّ في عدد المنار الصادر في تشرين الأول سنة ١٩٢٨، على **الحصون المنيعة** وعلى **كشف الإرتياب** معاً. وقد فصل بين هذين الكتابين لمحسن الأمين عشرون سنة[١١٥]. وقد ابتدأ بالتذكير بلهجة المناظرة التي حدثت سنة ١٩٠٩، واتهم محسن الأمين بأنه ألّف **الحصون المنيعة** لكي يصرف الأجيال الجديدة من الشيعة عن **المنار**، لأن مواقفها كانت تجتذبهم، ولكي ينشر التشيّع لدى السنّة بإغرائهم بزواج المتعة. ثم انتقل إلى نقد **كشف الارتياب**، وكان قد تصفحه في ساعات قليلة نظراً لأنه استعجل في الرد عليه، فلم يرَ فيه غير الأكاذيب والالتباس. ومع ذلك فإنه قد عارض محسن الأمين في بعض المسائل، ثم أكمل رده برسالة لمحمد شكري الألوسي المناظر الشهير المعادي للشيعة، وكان قد توفي منذ أربع سنوات؛ مما يعني أن رشيد رضا لم يتردد في نبش الخصومات القديمة ولم يكتف بما استجدّ منها.

وكان جمال الدين القاسمي، حين صدرت **الحصون المنيعة** سنة ١٩١٠، قد أرسل نسخة منها إلى العالم البغدادي، يسأله رأيه فيها، فأجاب الألوسي برسالة، رفض رشيد رضا نشرها آنذاك في مجلته، لابتعادها كل البعد عن سياسة التقريب بين المسلمين، حتى أن فيها مقاطع تجرّح بمحسن الأمين وبالشيعة. ثم إن رشيد رضا أخرج هذه الرسالة من خزانته ونشرها ملحقة بمقالته بعد أن أسقط منها هذه المقاطع[١١٦].

---

١١٢ . نذكر من بين ما كتب: **تاريخ نجد**، لمحمد شكري الألوسي، القاهرة، ١٣٤٣هـ (١٩٢٤م).

١١٣ . المرجع السابق، ص٢٣٨-٤٨٤.

١١٤ . المرجع السابق ص٥٠٣.

١١٥ . «داعية الرفض والخرافات والتفريق بين المسلمين وموقد نارها الشيخ محسن الأمين»، المنار، المجلد ٢٩، العدد ٦، ص٤٢٤-٤٣٢ (تشرين الثاني ١٩٢٨). نذكر أن رشيد رضا في المجلد ٢٨ من **المنار** كان قد ذكّر، في نقاش بين عالم شيعي وآخر سني حول عبادة القبور، بخيبة أمله من بعض الشيعة المتعصبين، وقال إنه يمتنع عن ذكر أسمائهم في مجلته. أنظر **المنار**، المجلد ٢٨، العدد ٥، ص٣٤٩ (حزيران ١٩٢٧م). والنقاش المذكور كان بين مهدي القزويني وبين عالم من السلفية: عبد القادر الهلالي، المرجع السابق ص٣٥٠-٣٦٧؛ والعدد ٦ ص٤٣٩-٤٤٩؛ والعدد ٧ ص٥١٦-٥٣٣؛ والعدد ٨ ص٥٩٣-٦٠١.

١١٦ . «ردّ السيد الألوسي على حصون العاملي الرافضي»، **المنار**، المجلد ١٩، العدد ٦، ص٤٣٣، ٤٤١. وقد جمع رشيد رضا جميع عناصر هذه المناظرة ونشرها في كتاب بعنوان «**السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة**»؛ المنار ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م) ١٣٦ ص.

ولم يكتف محمد شكري الألوسي بوصف محسن الأمين «بالرافضي»، وهو لفظ تحقيري، واتهامه بالتعصّب والتطرف في كرهه للسنّة[١١٧]، بل إنه هاجم معتقدات الشيعة وشعائرهم. ولن ندخل في تفاصيل اتهاماته، لأنها تستعيد ما ذكرناه سابقاً من اتهامات، نظراً لتشابه المواضيع المطروحة: من حبهم بعض آل البيت وكرههم البعض الآخر، ورفضهم القرآن لاعتبارهم إياه محرّفاً، ونبذهم أصحاب النبي ما عدا سلمان الخ . . . ونذكر هنا أن محمد شكري الألوسي قد عبّر في آن معاً، عن تحيزه ضد الشيعة وعن اطلاعه على مؤلفاتهم، وقد رجع إليها على ما يبدو لنقدها بأحسن الطرق. وقد استنتج في رؤيته لعلمائهم، أنهم دجّالون وأنهم أكثر ضرراً على المسلمين من النصارى واليهود.

اتساع نطاق الجدل

«المنار يصدّ عن الهدى»، عنوان المقالة الأولى الصادرة في **العرفان** دفاعاً عن محسن الأمين والرد على «افتراءات» رشيد رضا[١١٨]. ثم تبعتها مقالات أخرى فعاد النقاش بين المجلتين وانطلق من جديد؛ ولن ندخل في تفاصيل محتواه[١١٩]؛ فقد فصّلنا سابقاً نصوصاً من هذا القبيل، فأصبح لدى القارئ فكرة واضحة عن حدّة هذه المناظرات؛ فهي تدور حول مسائل تفصيلية في المذاهب وتاريخ الإسلام لا طائل في تكرارها هنا. ونقتصر هنا على ذكر صاحبي المجلتين إذ كانا طرفين داخليين في المجادلات، وحكَمَيْن في الوقت نفسه، يشغلهما هَم واحد هو استقامة خط التحرير في اتجاه حَدَّداه كلاهما؛ ألا وهو إيجاد حدّ أدنى من الاعتدال في الكلام يعصمهما من قطع حبل الحوار أو من المسّ المطلق بمبدأ الاتحاد المقدس بين المسلمين. أما محسن الأمين فقد بادر إلى تلخيص هذا الجدل القائم منذ عشرين سنة، وإلى إغلاق بابه، وذلك بتأليف نص طويل عنوانه: «مَن المفرّق بين المسلمين؟»، نشرته مجلة **العرفان** على حلقات[١٢٠].

وفي تموز سنة ١٩٢٩ أطلقت **المنار** مناظرة جديدة تتعلق بعالم عاملي آخر هو عبد الحسين نور

بهذا وصفه رشيد رضا، كما أنه لم يقدمه بصفته سيداً بل انزله إلى رتبة الشيخ ليس إلا .
١١٧ . «المنار يصدّ عن الهدى»، **العرفان**، المجلد ١٦، العدد ٥، ص٥٥٨-٥٦٧ (كانون الأول ١٩٢٨). وقد وُقّعت المقالة
١١٨ . بالحرفين الأولين أ. ص. ولعله يكون أحمد صندوق، وهو واحد من تلامذة محسن الأمين المقربين منه في دمشق.
بالحرفيْن الأوليْن أ. ص. ولعله يكون أحمد صندوق، وهو واحد من تلامذة محسن الأمين المقربين منه في دمشق.
١١٩ . **العرفان**، المجلد ١٧، العدد ٢، ص٢٤٨ (شباط ١٩٢٩): «كلمة موجّهة إلى صاحب المنار»؛ **العرفان**، المجلد ١٧، العدد ٣ ص٣٧١ (آذار ١٩٢٩)؛ «العرفان والمنار»؛ **العرفان** المجلد ١٧، العدد ٤ ص٤٠١-٤٠٥ (نيسان ١٩٢٩)؛ «السنّة والشيعة أو الوهابية والرافضة»، **المنار**، المجلد ٣٠ العدد ٥، ص٦٠٨ (أيار ١٩٢٩): «المنار والشيعة»؛ العدد الأول ص٤٧-٤٩ (حزيران ١٩٢٩) ملحق بترجمة لابن تيمية، ص٥٠-٦١.
١٢٠ . أنظر المجلدين ١٨ و١٩ (١٩٢٩-١٩٣٠). ونذكر أن كل ذلك كان يحدث في نفس الفترة التي كان الشيعة يتناظرون فيها فيما بينهم حول إصلاح شعائر عاشوراء الذي بدأه محسن الأمين.

الدين؛ كان منطلقها تفسير القرآن، وكان رشيد رضا قد بدأ بنشر صفحاته في مجلته منذ أن بدأت بالصدور[١٢١]. ففي تفسير سورة التوبة، يقول بأن الشيعة يدّعون أن النبي قد أعفى أبا بكر من نقل محتوى هذه السورة إلى الكافرين؛ أي من إعلامهم بأن العهد القائم بينهم وبين المسلمين قد انتهى. كذلك فإن الشيعة، برأيه، يقولون بأن النبي كان قد أعفى أبا بكر أيضاً من إمارة الحج؛ وهدفهم في ذلك كله إثبات اعتقادهم بأولوية علي. وقد دحض رشيد رضا هذه الإدعاءات مشيراً في الأثناء إلى كتاب لعبد الحسين نور الدين كان قد صدر منذ فترة بسيطة[١٢٢]. وهو برأيه من باب الترويج الرافضي، ومن عمل رجل طائفي[١٢٣].

وقد رد عليه عبد الحسين نور الدين في عدد كانون الأول ١٩٢٩ من **العرفان**[١٢٤]. ثم هاجم رشيد رضا في الفترة نفسها، نظرة الشيعة إلى التاريخ، ولاسيما نظرة عبد الحسين نور الدين في شرحه لسورة الأنفال[١٢٥]. وكان هدفه في ذلك أيضاً، أن يدافع عن الصحابة الذين ينكرهم الشيعة ويحقرونهم. فرد عليه عبد الحسين نور الدين قائلاً بأنه على الرغم من أن احترام الصحابة واجب، إلا أن هؤلاء لم يكونوا من المعصومين؛ وبقي على رأيه، في تفسير المسألة المطروحة في سورة الأنفال، بأن فيها امتداحاً للهاشميين[١٢٦]. ولقد ظهر عقم هذا النوع من المناظرات، فهو لم يكن يؤدي إلى تقوقع كلّ طرف في جانبه فحسب، بل إن حدة النقاش كانت ترتفع نبرته حتى تصل إلى تبادل الشتائم بين الفريقين.

وقد اقترح عبد الحسين نور الدين في ختام هذا الجدل بينه وبين رشيد رضا أن يعاد النظر في مصطلح هذه المناظرة بين الشيعة والسنّة، وذلك بأن ينصب الجهد على المسائل الجوهرية أولاً. ففي رأيه أن اتحاد المسلمين لن يقوم من وجهة النظر السياسية، إلا، إذا سُوِّيت الخلافات المذهبية بينهم. وفي رأيه أن ادعاء العكس يعني اعتبار الإسلام «رابطة قومية»، و«جامعة سياسية» بدلاً من اعتباره ديناً. ولذلك فإن عبد الحسين نور الدين يقترح في رسالة إلى **المنار** أن يتم اجتماع بين العلماء من الفرقتين يحددون فيه مسائل الخلاف، ويتفحّصونها، ويزيلونها بالحجة، فيتمكنون بالنتيجة من

١٢١ . وهو **تفسير المنار** المشهور، وكان يعرض دروس تفسير القرآن التي ألقاها محمد عبده في نهاية حياته. ثم قام رشيد رضا سنة ١٩٠٥، بعد وفاة أستاذه، بإضافة تعليقاته عليها. أنظر بهذا الخصوص: Jacques Jomier, **Le commentaire coranique du Manâr**, Maisonneuve, Paris, 1954, 363 p
١٢٢ . عبد الحسين نور الدين، **الكلمات وهي ثلاث**، الجزء الأول، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م-١٩٢٩م. ٢٥٦ ص. ولم يذكر رشيد رضا هذا الكتاب بالتحديد في مقالته.
١٢٣ . **المنار**، المجلد ٣٠، العدد ٢ ص٨١-٨٥ (تموز ١٩٢٩): «شبهة للشيعة في المسألة».
١٢٤ . **العرفان**، المجلد ١٨، العدد ٥، ص٦٢٤-٦٣٢ (كانون الأول ١٩٢٩).
١٢٥ . «افتراء الروافض في غزوة حنين»، **المنار**، المجلد ٣٠، العدد ٦، ص٤٠١-٤٠٣. وكان موضوع الجدل موقعة حنين التي انتهت بالنصر. وكان النبي قد غزى هوازن، وقد فرّ في أثناء المعركة العديد من المسلمين. . . مما أثار غضب الله عليهم في سورة الأنفال. ويقول عبد الحسين نور الدين إن جميع المسلمين قد فرّوا ما خلا علياً وتسعة رجال.
١٢٦ . «ردٌ ثانٍ على صاحب المنار»، **العرفان**، المجلد ١٩، العددين ٤ و٥، ص٥٦٤-٥٧٦ (نيسان - أيار ١٩٣٠).

التفاهم بالاحتكام إلى ذوي الفضيلة والعدل منهم.

وقد أدرك رشيد رضا مغزى اقتراح عبد الحسين نور الدين إدراكاً تاماً، فرد عليه بأنه لا يصح الاعتبار بأن نتيجة النقاش بين العلماء تكون بتخلي المغلوبين عن مذهبهم لصالح الآخرين. ثم يضيف لاحقاً أن المحاولات العديدة في النقاش العقدي التي قامت بين الفريقين إلى ذلك الحين لم تُسْفر إلا عن زيادة التعصّب المذهبي من الجهتين. وقد ارتضى رشيد رضا بالمناظرة التي اقترحها عليهِ عبد الحسين نور الدين؛ إلا أنه أطلق نداءً إلى غيره من العلماء العامليين، طالباً منهم أن يعبروا عن مواقفهم من طريقته في إرساء قواعدها[١٢٧].

ولم يتمكّن العامليون من إجابته في مجلة **العرفان**، لأن الرقابة أوقفتها، إلا أن الفرصة سنحت للبعض منهم أن يعبروا له مشافهة عن عدم موافقتهم على أقوال عبد الحسين نور الدين، وذلك في أثناء المؤتمر الإسلامي في القدس الذي أقيم في كانون الأول سنة ١٩٣١. وكان قد التحق بالثلاثي العاملي، أحمد عارف الزين وأحمد رضا وسليمان ضاهر، محمد حسين آل كاشف الغطاء، فأنكر هو أيضاً أقوال عبد الحسين نور الدين[١٢٨]. ولقد اتفق الجميع على مخالفة هذا الأخير، فطالبوا بضرورة الاتفاق على المسائل السياسية في ما يتعدّى الخلافات العقدية.

كان «هنري لاووست» في تلك الفترة يتابع تطور المراحل في مسألة التقريب بتفاصيلها؛ فحيّا مجلتي **المنار والعرفان** على حسن نيتهما في ذلك، وحيّا ما أظهره السنّة والشيعة من قدرتهم في التوافق على مسائل سياسية - في مواجهة أوروبا.

إلا أنه، مع ذلك، كان متشائماً في إمكان النجاح في مشروع التقريب هذا. فقد كان يقدّر بحق، أنه من الصعب تخطي ما بقي من خلاف بينهم، وأن «المتطرفين» من الفريقين لا يزالون على مواقفهم السابقة. وليس أدل على ذلك من عودة الجدل العقدي إلى الظهور، في الوقت الذي كان «هنري لاووست» ينهي فيه مقالته، وذلك في **مجلة الشبان المسلمين**[١٢٩].

وفي سنة ١٩٣٥. غاب رشيد رضا، وكان «جدله» الطويل مع **العرفان** قد انتهى «بسلام»، بمقتضى قول صاحب **العرفان**. وقد اعتبر أحمد عارف الزين أن غيابه كان خسارة للعالم الإسلامي بأجمعه[١٣٠]. فقد فقد العالم الإسلامي أحد أعلام الحوار الأشد حماسةً له... وللمناظرة بين المسلمين. أما محسن الأمين فقد فقد خصمه الأشد، الرجل الذي لم تسنح الفرصة، أو لعلها تكون الضرورة، بلقائه.

---

١٢٧. **المنار**، المجلد ٣٢، العدد الأول، ص٦١-٧١ (تشرين الأول ١٩٣١). ونذكر هنا أن رشيد رضا يخلط بين عبد الحسين نور الدين وعبد الحسين شرف الدين. أنظر Rainer Brunner, **Annäherung und Distanz**, p. 72

١٢٨. **المنار**، المجلد ٣٢، العدد ٢، ص١٤٥-١٤٧ (شباط ١٩٣٢).

١٢٩. Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des "Salafiya"», p. 217-218

١٣٠. العرفان، المجلد ٢٦، العدد ٥، ص٣٩٥ (تشرين الأول ١٩٣٥).

III- هل يكون عبد الحسين شرف الدين بطل التقريب؟

III- ١. تقريب ملتبس

أما عبد الحسن شرف الدين فقد التقى رشيد رضا مرات عديدة، وقد اتفقا على ضرورة التصالح بين فرعي الإسلام الأولين، اللذين كانا قد فرّقتهما السياسة، برأيهما، ولسوف تجمعهما السياسة[١٣١]. وهذه المفارقة هي الأبسط في موقف مجتهد صور من التقريب. ففيما لم يلق محسن الأمين، وهو الزاخر بحسن النوايا، الصفح لدى صاحب **المنار**، توصّل عبد الحسين شرف الدين، مع أن مسعاه كان يبدو أعقد، وحماسته أقل من حماسة سابقه، إلى إقامة الحوار معه.

والحق أن عبد الحسين شرف الدين لم يعمل على إخفاء الفروق ولا على تمويه الخلافات؛ بل كان يعترف بها كاملة، بل ويشدّد عليها جهاراً. ومع ذلك فإن جميع الأدلة تحملنا على الاعتقاد بأن مجتهدنا كان يفضل، بدلاً من المجابهة في الجدال، وفيها خطر دائم في تعكير الجو بين المتجابهين، أن يعرض وجهة النظر الشيعية فلا يتوجه إلى مُحاور قد يعارضه فيها. ويوضح موقف عبد الحسين شرف الدين، ما مرّ من كلام على إحدى المراحل من تاريخ التقريب، على صغرها، في القسم الأول من هذا الفصل المخصصّ لمحسن الأمين، بأنه ردّ في رسالته **حق اليقين**، وهي في الدعوة إلى الاتحاد بين المسلمين، على مقالة نشرها عبد القادر المغربي في **العرفان** في شباط سنة ١٩١٤، يهاجم فيها الإمامة. على أن **العرفان** قد نشرت في العدد اللاحق، مقالة لعبد الحسين شرف الدين يثبت فيها إمامة علي[١٣٢].

ولئن كانت آراء عبد الحسين شرف الدين حول التقريب تبدو متناقضة، فإن مواقفه السياسية، بالنظر إليها عن قرب، كانت كذلك. فهو قد شارك، بالتأكيد، في ثورة الشيعة التي ناصرت فيصل وواجهت قيام الانتداب وإعلان لبنان الكبير سنة ١٩٢٠. إلا أنه ما لبث أن قلب ظهر المجن، فقد كفّ، بعد عقد من الزمن، عن التبشير بالوحدة، وأظهر عن موقف شديد النقد للوحدويين، وكانوا ما يزالون يطالبون بإلحاق جبل عامل بسوريا. وتشهد حادثة على موقف مجتهدنا من هذا الموضوع. كان السنّة في لبنان قد قاموا بحملة دعائية قبل إحصاء سنة ١٩٣٢، دعوا فيها الشيعة (والدروز) للتسجيل باعتبارهم مسلمين من غير تحديد المذهب[١٣٣]. على أن عبد الحسين شرف الدين ذهب إلى النائب الشيعي رشيد بيضون في بيروت، فاستدعى بعض شيعة المدينة وأوصاهم بإثبات

---

١٣١. **المنار**، المجلد ٣١، العدد ٤، ص٢٩٢ (تشرين الأول ١٩٣٠م)؛ و**المنار**، المجلد ٣٢، العدد ٢، ص١٤٧ (شباط ١٩٣٢).

١٣٢. «ثبوت الإمامة لعلي بنص الكتاب»، **العرفان**، المجلد ٥، العدد ٥، ص١٦٤-١٦٧.

١٣٣. عرضنا لهذه الحملة في هذا الفصل تحت عنوان **العامليون والتقريب**.

تشيّعهم[١٣٤] . . . والواضح أن عالمنا كان يقدّم مصالح طائفته على كل ما تبقى، وكان يرى، من وجهة نظره السياسية، أن فرض الشيعة أنفسهم باعتبارهم طائفة قويّة في لبنان كان مكسباً لهم.

ومع ذلك استطاع عبد الحسين شرف الدين أن يشهر نفسه على أنه بطل التقريب بين المذاهب، لدى معاصريه من السنّة والشيعة، ولدى الأجيال اللاحقة، وذلك بواسطة بعض الكتابات التعظيمية التي كانت تصوّره على أنه بطل الوحدة. فلنتفحّص الأسس التي قامت عليها هذه الصورة.

كان مجتهدنا يتقن علم الحديث إتقاناً تاماً، كما ورد عند السنّة وعند الشيعة على حد سواء؛ ويزيد ذلك في التقدير، إذا ما علمنا أن هذا الأمر كان مهملاً في الأوساط الشيعية في ذلك الحين. لذلك فإن السنّة لا بد وأنهم كانوا يعجبون بمعرفته بالحديث، وكان قد اكتسبها، على ما نظن، في أثناء دراسته في العراق، ثم في أثناء إقامته في القاهرة في أوائل العقد الثاني من القرن العشرين، حيث كان قد حضر دروساً في الأزهر، ولاسيما دروس شيخه سليم البشري وله منه إجازة[١٣٥]. وله إجازات أخرى من شيوخ مصريين آخرين، من السنّة في جميع العلوم الإسلامية، وهم: محمد بخيت ومحمد سملوطي ومحمد نجيب[١٣٦]. وقد اتّصل كذلك بعالم من فاس اشتهر بعلم الحديث وهو محمد عبد الحيّ الكتّاني، فأرسل إليه إجازة في هذا العلم[١٣٧].

وكان من عادة عبد الحسين شرف الدين أن يبني حججه بالرجوع إلى أحاديث السنّة، مهما كان موضوع كلامه؛ ثم يأتي بأحاديث الشيعة. حتى أنه في مؤلفاته المختصة بالشيعة كان يعمد إلى هذه الطريقة أيضاً[١٣٨]؛ فهل كان ذلك أسلوباً في الكتابة أم أنه مبدأ في التقريب، يجهد في تطبيقه على الدوام؟ وعلى كل حال، فإنه، في المؤلفات المصنفة في باب التقريب، تكون الغلبة لوجهة النظر الشيعية، مما يعطي انطباعاً بأن المؤلف قد أثبت عن قدرته في بزّ خصمه بسلاحه.

ويندرج هذا النهج المقصود، في تصوّر عبد الحسين شرف الدين لمبدأ التقريب بين الفرق. فقد كان له، على الرغم من كل التناقضات الظاهرة في مواقفه وكتاباته، تصوّر شديد الخصوصية، عالجه في نصوصه، ودعا إليه في جميع مؤلّفاته من أولّها إلى آخرها، ولاسيما في كتابين في باب التقريب.

---

١٣٤ . BIH Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, Bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, n° 28 du 16/12 au 23/12/1931, «A/s Le Grand Sayed de Tyr et le recensement», p.10

١٣٥ . أنظر: عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، المجلد الثاني ص٢٠٠. ويذكر حبيب إبراهيم في مذكراته أنه رأى هذه الإجازة عند عبد الحسين شرف الدين. أنظر: «حديث النعمة» في **المهاجر العاملي**، ص٩٢. ونذكر أنها «إجازة عامة» أي أن الشيخ يعطيها لجميع من حضر درسه.

١٣٦ . المرجع السابق.

١٣٧ . بغية، ص٢٠١. حول محمد عبدالحي الكتاني (١٨٨٨-١٩٦٢) أنظر، **الأعلام** للزركلي المجلد ٦، ص٥٠، و**EI2/IV/806**.

١٣٨ . كما في **المجالس الفاخرة**، وهو كتاب موجّه إلى الشيعة.

١٩٠٩-١٩٥٦: استمرار عجيب بين كتابين

أنهى عبد الحسين شرف الدين سنة ١٩٠٩ كتاباً يدعو فيه إلى الاتحاد بين المسلمين عنوانه: **الفصول المهمّة في تأليف الأمة**؛ ونشرته العرفان سنة ١٩١٢[١٣٩]. وكان أوّل كتاب مطبوع له؛ طبعته العرفان طبعة ثانية سنة ١٩٢٠ زاد فيها المؤلّف زيادات كثيرة[١٤٠]. وفي سنة ١٩٥٦، سنة وفاته، أنهى كتاباً آخر يحسب أيضاً في أدبيات التقريب، صدرت طبعته الأولى في النجف وعنوانه: **النص والاجتهاد**[١٤١].

يدعو كلا هذين الكتابين إلى الاتحاد بين المسلمين. وهذا واضح من عنوان الأول في كلمة «التأليف»، وفي ربعه الأوّل المخصص لإظهار ضرورته في الدين. ويعتمد في أساس احتجاجه على أن في العقيدة الشيعية وفي العقيدة السنّية على حدّ سواء، ما يعصم المرء من نار جهنّم هو الشهادة بوحدانية الخالق؛ ولذلك فإنه لا يمكن إلقاء تهمة الكفر على مسلم من فرقة أخرى. ويستند المؤلّف في إثبات ذلك على أحاديث خاصة بالسنّة وعلى فتاوى علمائهم.

ويعتبر الكتاب الثاني كتاب تقريب أيضاً، مع أن عنوانه لا يوحي بذلك: **النص والاجتهاد**. وفيه دعوة للاتفاق، إلا أنها تظهر قبل الخاتمة بقليل[١٤٢]. ويعني المؤلّف بـ«النص»، القرآن والسنّة وهما مقدّسان؛ وبـ«الاجتهاد» ما قام به السلف من المسلمين من تفسير للقرآن والسنّة، وليس ما قد يتبادر إلى الذهن من اجتهاد مشايخ الشريعة في تأويل الأحكام[١٤٣]. ويرى عبد الحسين شرف الدين أن حق التأويل يعود للإمام وحده، أما الآخرون فإنهم عرضة للغلط والضلال[١٤٤]. وكذلك فإن الكتاب يدور برمّته حول إثبات أن السلف الصالح قد تأولوا النصّ المقدّس، فأخطأوا، وحادوا بذلك عن القرآن والسنّة[١٤٥]. ولذلك فإن كل فصل من الفصول الستّة الأولى من الكتاب، مختصّ بإحدى الشخصيات، يظهر فيه المؤلف كيف أوّل صاحبها النص: أبو بكر، وعمر، وعثمان،

---

١٣٩ . عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمة في تأليف الأمة**، العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ (١٩١٢) - ٢٣٩ ص. والملاحظ أنه حينما أنهى المؤلف كتابه لم تكن مطبعة أحمد عارف الزين قد أسّست بعد. فبقراءة النص قراءة متأنية يتضح أنه كان من الصعب إيجاد ناشر شيعي له.

١٤٠ . العنوان نفسه - ١٩٢ ص، العرفان صيدا، ١٣٤٨هـ (١٩٢٨-١٩٢٩). وقد لحق بهذه الطبعة نص في امتداح فاطمة الزهراء بعنوان: **الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء**، ٤٠ ص.

١٤١ . عبد الحسين شرف الدين، النص والإجتهاد، دار النعمان، النجف، ١٩٦٤م، الطبعة الثالثة، ٤٠٨ ص. وقد استخدمنا طبعة أخرى لما فيها من تعليقات نقدية، وهي طبعة أبي مجتبى، قم ١٤٠٤هـ (١٩٨٤). ٦٥٣ ص.

١٤٢ . **النص والإجتهاد**، طبعة قم ص٥٥١.

١٤٣ . أنظر شروحات أبي مجتبى، المرجع السابق، ص١٠-١١، لا تحمل لفظة تأويل في استعمال عبد الحسين شرف الدين أي معنى باطني.

١٤٤ . المرجع السابق ص٣.

١٤٥ . أنظر توضيحات أبي مجتبى بهذا الخصوص، المرجع السابق ص١٢.

وعائشة، وخالد بن الوليد، ومعاوية. وفي الفصل السابع تحليل للموقف الذي اتخذه أهل الأمة؛ ولهذا الغرض، يستعرض عبد الحسين شرف الدين، على مدى ما يزيد عن الخمسمائة صفحة، ما ارتكبه السلف من أخطاء مقارنة بالعقيدة الشيعية، متطرّقاً بذلك إلى مواضيع النقاش المتواترة. وفي الختام، بعد أن ينادي بالاتحاد، يستعرض مذهب الإمامة.

والحق أن **الفصول المهمة** قد بُني على نفس المثال، وأقيم على نموذج التفكير والحجج نفسه. وقد صرح عبد الحسين شرف الدين أن هدفه من هذا الكتاب أن يعذر من قد تأوّل النص المقدّس[١٤٦]. ومع أن عالمنا قد أظهر بذلك رغبته في التصالح، ولاسيما حينما التمس العذر لمن ارتكب الخطأ، أو على الأقل، استعرض له المبرّرات، إلا أنه لم يظهر حقيقة ما كان يراه من اختلاف يتعلّق بمراحل التاريخ الإسلامي أو بالمسائل الفقهية. ثم يعرض مآخذ كل فرقة على الأخرى. فيقول إن مآخذ الشيعة على السنّة أنهم يتّهمونهم بالكفر، ويحتقرونهم، ويرفضون الأخذ بكلام الأئمة؛ أكان ذلك في ما يتعلّق بتطبيق أركان الدين، أم في تفسير القرآن[١٤٧]. وأما السنّة فإنهم يتّهمون الشيعة بإنكار الصحابة. وكانت هذه المسألة برأي عبد الحسين شرف الدين تشكّل اختلافاً أساسياً بين الفرقتين؛ إلا أنه يعود فيقول: لا ينكر جميع الشيعة جميع الصحابة وجميع السلف؛ هذا مع العلم أن العديد من الصحابة كانوا من الشيعة[١٤٨].

وفي الطبعة الثانية من **الفصول**، يوسع عبد الحسين شرف الدين كلامه في الرد على الكتّاب السنّة، فيضيف مقطعاً عن المتعتين في الرد على محمود شكري الألوسي. وتزيد الإضافات حدة في هذه الطبعة الثانية، ويقلّ فيها التساهل، عن الطبعة الأولى سنة ١٩١٢. فقد كان الوضع السياسي قد اختلف بين هذا التاريخ ونهاية العقد الثالث من القرن العشرين، ولذلك فإن نظرة عبد الحسين شرف الدين إلى التقريب كانت قد اختلفت. وكان الحوار بين السنّة والشيعة قد لحق به أذى كبير بعد أن هدم الوهابيون قبور الأئمة وحظوا بتأييد السلفيين. إلا أن السبب في تفاقم الوضع، كان على وجه الخصوص، يكمن في الخلافات وغيرها من «القضايا» التي سممت العلاقات بين الفرقتين؛ ومنها الجدل الذي أثاره محمد كرد علي حول رؤية التاريخ، وقضية النصولي التي أثارت ضجة كبيرة في العراق وفي مواضع أخرى[١٤٩]، والمناقشات التي لم تكن تنتهي بين **العرفان والمنار**... وقد شحذ عبد الحسين شرف الدين قريحته في مواجهة «مجلة

١٤٦ . عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمة**، ص٦٣.

١٤٧ . المرجع السابق، ص١٩٦-٢٠٠.

١٤٨ . يثبت المؤلف لائحة بالشيعة من الصحابة. أنظر ص٢٢٣-٢٢٤.

١٤٩ . أنيس النصولي، من سنة لبنان، وكان يدرّس في بغداد، وقد نشر فيها كتاباً سنة ١٩٢٧ اتخذ فيه جانب الأمويين عنوانه: **الدولة الأموية في الشام**، فأثار غضب الشيعة، حتى أنهم تظاهروا احتجاجاً عليه، وقد أقيل المؤلف من منصبه. أنظر بهذا الخصوص: Werner Ende, **Arabische Nation und Islamische Geschichte**, p. 132-145

الأمويين» ويعني بها **مجلة المجمع العلمي العربي**، و«منار الخوارج» وجميع من هاجم الشيعة راداً على تهمهم[١٥٠].

وقد نشر عبد الحسين شرف الدين، بين عامي ١٩١٢ و١٩٥٦ تصوّره الواحد للتقريب القائم على إظهار الفروق بدلاً من التقليل من قيمتها. والملاحظة الوحيدة، أنه بين بداية عهده ونهايته، توطّدت مواقفه واشتدت. وكان مجتهدنا على ثقة من نفسه في ذلك، فنشر، بين هذين الكتابين المتشابهين **المراجعات**، وهو نوع من «الحوار» النموذجي بين الفرقتين ينتصر في ختامه التشيّع، ولم يثر هذا الكتاب ردود السنّة عليه. وهو ينهي معرفتنا بالتقريب بين الفرق كما كان يتصوّره عبد الحسين شرف الدين.

III- ٢ .وضع المراجعات

أقيم هذا الكتاب على صورة «حوار» بين عالمين: شيعي وسنّي، كلٌ يدافع عن عقيدته. وهو ينقسم إلى مائة وعشر مراجعات، والمراجعة تعنَي الاستشارة على ما يبدو في هذا السياق، باعتبار أن الأمر يتعلّق بالأسئلة والإجابات عنها[١٥١]. ومع ذلك فإن العالمين لا يتشاوران، بل إن السني منهما يستشير ويستفهم ويلحّ، والشيعي يوضح ويشرح ويحتج ويثبت... ويُقنع صاحبه. وبذلك يكون دور الأول قد اختزل إذن بإظهار قيمة الثاني وقيمة مذهبه؛ فينتصر انتصاراً باهراً. ويستخدم عبد الحسين شرف الدين كل علمه بالحديث ويسخر كل قدرته على المحاججة في هذا السبيل. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن العالم السني يسأله عن الحديث المعروف بغدير خم، وعليه يستند الشيعة في إثبات إمامة علي. فيجيبه مستشهداً بالمصادر السنّية، فيقنعه بصحّته، إلا أنه يعترض قائلاً بأنه حديث ضعيف؛ فينبري عبد الحسين شرف الدين إلى إيراد الحجج والدفاع عن قضيته حتى يتوصل إلى إقناع صاحبه بصحة هذا الحديث وبتفسيره الشيعي[١٥٢]. وتجري الأمور على هذا المنوال طوال صفحات الكتاب؛ وهو يهدف بذلك إلى تثبيت المذهب الشيعي باعتباره المذهب الخامس في الإسلام، وكذلك إلى التدقيق بمسألة خلافة النبي وإقامة المذهب الإمامي.

وقد عرفت **المراجعات**، بعد صدورها عن مطبعة العرفان سنة ١٩٣٦، نجاحاً كبيراً لدى الجمهور الشيعي، فأعيد طبعها عدة مرات في لبنان والعراق، ثم ترجمت إلى الفارسية منذ أوائل

١٥٠ . عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمة**، ص١٦١ وما بعدها.

١٥١ . تُرجمت، المراجعات بـ Correspondance في الترجمة التي بين أيدينا وهذا من باب التفسير Salīm al-Bišrī et Sharafeddine al-ʻĀmilī, **Correspondances. Nouvelles recherches sur les Fondements de la doctrine musulmane duodécimaine et sur l'Imamat général**, traduction française d'al-Murāǧaʻāt, Assemblée mondiale Ahl al-bayt, Qom, 1993, 300 p

١٥٢ . أنظر المراجعات من رقم ٥٣ إلى رقم ٥٩ . حول هذا الحديث أنظر «Ghadīr Khumm», **EI2/II/1015-1017**

العقد الخامس من القرن العشرين، وإلى الأُردية بعد ذلك بعشر سنوات ثم إلى الإنكليزية والفرنسية[١٥٣]. وقامت الجمهورية الإسلامية في إيران، بعد ثورة سنة ١٩٧٩، باستعمال هذا الكتاب في الترويج لمبادئها، فأطلقته بذلك من جديد؛ إلا أنه بقي غير معروف في الأوساط السنّية إلى العقد التاسع من القرن العشرين؛ فما إن وضعته الدعاية الإيرانية في الواجهة، حتى أصبح هدفاً للنقاد[١٥٤]. فشكّكوا، بالتلميح والتصريح، في صحّة نسبته.

ومن البديهي أن **المراجعات** ليست حواراً تبادله عبد الحسين شرف الدين وسليم البشري، شيخ الأزهر، كما هو وارد صراحة في ما أضيف من مقدّمات على الكتاب. وقد أثبت ذلك «رينر برونر» في دراسة حول حركة الوحدة الإسلامية في الأزهر في القرن العشرين؛ وتؤكد أبحاثنا على ذلك[١٥٥]. ولقد اكتفى عبد الحسين شرف الدين في الطبعة الأولى في مقدمة مقتضبة، بذكر تبادل الآراء بينه وبين أحد كبار العلماء المصريين. وكانت مجلة **العرفان** قد نشرت عرضاً مقتضباً للكتاب، حدّدت فيه أن الأمر يتعلق بحوار جرى بين المؤلّف وسليم البشري وغيره من رجال الدين[١٥٦]. ثم ظهر اسم سليم البشري لأوّل مرة في الكتاب نفسه على يد مرتضى آل ياسين في مقدمة كتبها للطبعة النجفية **للمراجعات**.

واليوم، يقدّم الكتاب في طبعاته العربية، على أنه حوار أو مراسلة بين العالمين، وتُثْبَت مع ذلك مقدمة عبد الحسين شرف الدين للطبعة الأولى؛ فيمكن للقارئ أن يرى في ذلَك مادة للتساؤل بأقل تقدير. وبالمقابل فإن الترجمات الفرنسية والإنكليزية التي اطّلعنا عليها، لا تثبت مقدمة الطبعة الأولى بقلم المؤلّف. فهل يصبح الكتاب بذلك، مجموعة من الرسائل المتبادلة بين عبد الحسين شرف الدين وسليم البشري؟

على أن عبد الحسين شرف الدين قد كتب بقلمه في مقدّمته: «وأنا لا أدعي أن هذه الصحف صحف تقتصر على النصوص التي تألفت يومئذٍ بيننا، ولا أن شيئاً من هذه المراجعات خطّه غير

---

١٥٣ . يذكر أحمد قبيسي بعض المراجع المترجمة، في **حياة الإمام شرف الدين في سطور**، ص٥٥. إلا أن لائحته ليست كاملة على ما يبدو. ويذكر، على الخصوص، أن إحدى الترجمات الإنكليزية التي قام بها أمير حيدر خان، قد صدرت في الهند سنة ١٩٦٠. على أن الترجمة الإنكليزية التي بحوزتي للمترجم نفسه، قد صدرت في الولايات المتحدة ثم في إيران. أنظر ʻAbd al-Husayn Sharaf al-Dīn, **The Right Path, traduction anglaise d'al-Murāğa‘āt**, par Muhammad Amir Haider Khan, Ansariyan publications, Qum, 1987, 513 p., 2e éd.

١٥٤ . لئن كانت **المراجعات** موضع هجوم، فقد كانت موضع دفاع أيضاً. أنظر المقالة التي تدعم الكتاب في مواجهة الهجوم من قبل المؤلفين السنّة؛ علي ميلاني، «تشييد المراجعات وتفنيد المكابرات»، **تراثنا**، مؤسسة أهل البيت، ٣٥/ ٣٦، قم، رمضان ١٤١٤هـ، ص١٢٨-١٥٣.

١٥٥ . كان «رينر برونر» أول مَن أثار مسألة صحة النسبة في **المراجعات**، في إطار علمي. وقد خصص فصلاً في أطروحته لهذه المسألة، أنظر **Annäherung und Distanz**, p. 37-58. ويجد القارئ فيها تفاصيل تتعلق بهذه القضية ولاسيما ما أثاره هذا الكتاب من جدل في العقد التاسع من القرن العشرين.

١٥٦ . **العرفان**، المجلد ٢٧، العدد٢، ص١٦٣ (نيسان ١٩٣٧).

قلمي...»[١٥٧]؛ مما يعني أن الكتاب لا يستعيد ما تبادله العالمان على نحو شامل وحرفي؛ بل إنه من تأليف عبد الحسين شرف الدين بكامله. ويؤكد هذا الأخير وجود تبادل الآراء بينه وبين العالم السني، إلا أنه أضاف عليه «زيادات يقتضيها الحال» ولا تخل بالاتفاق القائم بينه وبين شريكه[١٥٨].

من السهل ومن العبث معاً أن نصف الأمر بأنه ضرب من ضروب التحايل. لذلك فإننا سنحاول أن نحيط بتوجهات الكاتب وأهدافه وذلك باستعادة الظروف التي أُلّف فيها على ضوء ما بين أيدينا من معلومات.

في سنة ١٩٢٩ أشار عبد الحسين شرف الدين إلى مخطوطة فقدت، مع غيرها من المخطوطات، في الحريق الذي أحدثه الفرنسيون في بيته سنة ١٩٢٠، وعنوانها **المناظرات الأزهرية والمباحثات المصرية**[١٥٩]. وفي سنة ١٩٣٤ ذكر أحد رجال الدين العامليين **الرسائل الأزهرية**، في معرض امتداح قدرات عبد الحسين شرف الدين في الرد على كُتّاب السنة[١٦٠]. فأما العنوان الأول الذي ذكره المؤلف فيوحي بمحاورات شفهية؛ وأما العنوان الثاني فيوحي برسائل مكتوبة. ثم إنه بعد أن طُبع أصبح **المراجعات**، مما يوحي باحتمال تبادل للآراء، ويتضمن معنى سياق الدرس والبحث، إلا أنه لا يحتوي على ما يدل على طريقة النقاش المتبعة فيه. ويكشف المؤلف بعض الغموض إذ يشير إلى أن المتحاورين قد قرّرا، بالاتفاق المشترك أن يتقدم السني بأسئلته كتابةً وأن يردّ عليه الشيعي بالطريقة نفسها. معللاً إجاباته بالبراهين العقلية والنقلية[١٦١].

وعلى أي حال، فقد ظهرت المخطوطة المفقودة، بين سنتي ١٩٢٩ و١٩٣٤ وكانت متداولة ومقروءة، ثم نشرها عبد الحسين شرف الدين سنة ١٩٣٦، إلا أنه ترك بعض الشك وعدم الدقة يحومان حول ظروف تأليفها. وقد ارتفع ذلك جزئياً بعد أن نشرت مذكراته.

رحلة إلى مصر

شعر عبد الحسين شرف الدين، في أول عهده بالرياسة الدينية في أوائل العقد الثاني من القرن العشرين، برغبة في السفر إلى مصر ليلتقي فيها مشاهير العلماء وللدراسة ورؤية الأزهر، وكان قد ألّف **الفصول المهمة**. وكانت زيارة خاله محمد حسين الصدر إلى جبل عامل في أواخر العام

---

١٥٧ . **المراجعات**، دار ومطبعة الرسول الأكرم، بيروت ١٩٩١، ص٧٧.

١٥٨ . المرجع السابق، ص٧٨.

١٥٩ . **العرفان**، المجلد ١٧، العدد ٢، ص١٧٤-١٧٦ (شباط ١٩٢٩)، ويلاحظ «رينر برونر» أنه في الفترة نفسها تقريباً، في الطبعة الثانية **للفصول المهمة**، كان عبد الحسين شرف الدين قد أعلن عن قرب صدور **المراجعات**.

١٦٠ . محمد أمين شمس الدين، **الضمير البارز**، الجزء الأول، ص١٧.

١٦١ . **المراجعات**، ص٧٧.

١٩١١م، سبباً في تشجيعه على السفر؛ فركب كلاهما البحر إلى بورسعيد. وهذا ما يرويه عبد الحسين شرف الدين في مذكراته التي نشرت بعد وفاته، حول سفره إلى مصر[١٦٢].

إلا أن هذه الرواية لا تكفي لفهم الأسباب الخفية والدوافع التي دعت الرجلين إلى هذه الرحلة. والترجمة التي كتبها عبد الحسين شرف الدين لمحمد حسين الصدر لا تزيد في معرفتنا لهذا الأمر زيادة كبيرة؛ فهي لا تزيد على القول بأنه رافق خاله إلى مصر وكان بين يديه ليهيئ له كل حاجاته[١٦٣]. ولا يذكر في أي موضع آخر دور خاله هذا ولا حتى وجوده أثناء الرحلة[١٦٤]. إلا أن الإشارة تبعث على التفكير.

لقد كان محمد حسين الصدر أكبر من ابن أخته بسنتين. وكانا قد نشأا معاً منذ عهد الطفولة في بيت الهادي الصدر، بين علماء الأسرة. ثم عادا فالتقيا بعد ذلك في سامرّاء؛ فدرس عبد الحسين عليه فيها[١٦٥]. وكان محمد حسين الصدر يقيم في العراق منذ ذلك الوقت، حيث كان بإمكانه، من موقعه الحسن، أن يراقب الحركات الفكرية التي كانت تتجاذب أوساط رجال الدين. أضف إلى ذلك أن عبد الحسين شرف الدين نفسه لم يكن قد غادر العراق من زمن طويل، وكان ما يزال متشرّباً اجواءَ مدنه المقدّسة؛ وكان الوضع فيها مؤيداً للوحدة الاسلامية. فقد وقع اسماعيل الصدر في نهاية العام ١٩١٠، هو والعديد من رجال الدين من فرعي الإسلام الأكبرين، على فتوى تدعو إلى الاتحاد بين السنة والشيعة، ثم إنه أصدر دعوات أخرى بهذا المعنى، في الأشهر اللاحقة[١٦٦]. فهل كانت هذه الرحلة، بتشجيع من بعض مجتهدي الأسرة المهتمين بإقامة الصلات بين المدارس الشيعية في العراق والأزهر؟ وهذا ما يمكن الظن فيه[١٦٧]. وعلى أي حال، فإن واحداً آخر من رجال الدين الشباب من أسرة من العلماء العرب في النجف، ذهب هو أيضاً إلى القاهرة، وهو محمد حسين آل كاشف الغطاء، ولسوف يصبح أحد أبطال الوحدة الإسلامية. وقد كان يرتاد الأزهر حيث كان يقابل

---

١٦٢ . صدرت مذكرات عبد الحسين شرف الدين أول مرة بين سنتي ١٩٤٧-١٩٤٨ في مجلة أصدرها ابنه جعفر في صور، **المعهد**. إلا أن الأعداد التي أطلعني عليها مؤسسها لم ترد فيها المرحلة المخصصة بالرحلة إلى مصر . . . ولذلك فإنه من المتعذر علينا أن نعرف إن كانت قد كتبت في ذلك التاريخ أم لا. أما نص المذكرات الكامل فقد صدر أول مرة سنة ١٩٥٨م، على حلقات في المجلد ٤٥ من العرفان (ابتداءً بالعدد ٤ الذي أُعِدّ بعد وفاته بقليل)؛ ثم في **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين** الجزء الثاني ص٦٣-٢٥٤.

١٦٣ . **بغية**، الجزء الثاني، ص٤٢٤-٤٢٥. ونذكر هنا أن محمد حسين الصدر هو خال عبد الحسين شرف الدين، كذلك فإنه كان متزوجاً من أخته لأبيه.

١٦٤ . لهذه الرحلة رواية أخرى رواها محمد صادق الصدر إبن محمد حسين، في ترجمته لعبدالحسين شرف الدين، تقديماً للطبعة النجفية لكتابه **النص والإجتهاد**، دار النعمان، ١٩٦٤، ص٧-٤٤. وينقل روايته هذه عن عبد الحسين شرف الدين لأنه كان في سن الثالثة يوم توفي والده.

١٦٥ . يرد هذا التفصيل الأخير لدى آغا بزرك الطهراني في **نقباء البشر** المجلد الثاني ص٦٦٥.

١٦٦ . حول هذه الفتوى أنظر سابقاً إلى الفصل السادس، **إصلاح شعائر عاشوراء**.

١٦٧ . اقترحتُ هذا الافتراض على عبدالله شرف الدين ابن عبد الحسين فرفضه (في مراسلة بتاريخ كانون الثاني ١٩٩٤).

الطلاب وكذلك رجال الدين الكبار ومنهم سليم البشري، على ما يقال، ثم عاد إلى النجف عشية الحرب الكبرى[١٦٨].

ثم إن محمد حسين الصدر توفي بعد عودته من مصر بقليل سنة ١٩١٢. وبقي عبد الحسين شرف الدين الراوية الوحيد لهذه المرحلة[١٦٩]. ويروي أن رحلته في حلقات المعرفة المصرية قد بدأت بدراسة الحديث، وكان يدرّسه شيخ الأزهر سليم البشري (ت - ١٩١٧). وقد شرع عبد الحسين شرف الدين بمحاورة شيخه، إذ وجد عنده مادة للمناقشة، في أثناء الدرس، على العادة في المدارس الشيعية . . . فأُعلم بأن عليه أن ينتظر نهاية المحاضرة ليطرح أسئلته. وكان النقاش الذي نتج عن ذلك مع شيخ الأزهر قد أنشأ الصلة بين الرجلين، بحسب رواية عبد الحسين شرف الدين، وولّد نوعاً من الاحترام المتبادل بينهما؛ ثم إن لقاءاتهما «استطالت وتنوعت» . . . وحُفظت في **المراجعات**. ويضيف عبد الحسين شرف الدين بعد ذلك أنه التقى رجال دين آخرين منحوه، هم أيضاً، إجازات في الرواية عنهم، ومنهم محمد الصملوطي ومحمد بخيت. ثم ينهي قوله بأنه عاد من مصر في أيار ١٩١٢، وتابع مراسلة سليم البشري سنتين بعد عودته[١٧٠].

وقد رأينا أن عبد الحسين شرف الدين، في مقدمة **المراجعات**، كان قد حدد أن تبادل الآراء بين العالمين قد تم كتابة. يقول فيها: «وكنا أردنا يومئذ طبعها لنتمتع بنتيجة عملها الخالص لوجه الله عزّ وجلّ، لكن الأيام الجائرة، والأقدار الغالبة اجتاحت العزم على ذلك»؛ ويضيف قائلاً: «فالحوادث التي أخرجت طبعها فرّقت وضعها»[١٧١]. وأغلب الظن أنه يشير بذلك إلى احتراق مكتبته سنة ١٩٢٠؛ وذلك بهدف أن يبرر إعادة كتابة النص الأصلي من جديد.

والسؤال الوحيد الذي يُطرح في مواجهة هذه التوضيحات، هو الاستيضاح إن كان النص الأصلي، الذي يفترض أن يكون قد تمنى عبد الحسين شرف الدين وسليم البشري أن ينشراه، بمقتضى قوله، قد وُجد حقاً.

«أيكون شيخ الأزهر البشري شيعياً؟»[١٧٢]

حينما وصل عبد الحسين شرف الدين إلى القاهرة في نهاية العام ١٩١١، كان سليم البشري

---

١٦٨ . Silvia Naef, « Un réformiste chiite - Muḥammad Ḥusayn l Kâšif al-Ġiṭâ' », p. 60-61

١٦٩ . أنظر **بغية**، الجزء الثاني ص٤٢٥.

١٧٠ . المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠١. ولا تظهر هذه الإجازات في ما ورد منها في الجزء نفسه ص٨٧-٩٢.

١٧١ . **المراجعات** ص ٧٨. ومن الملاحظ أن عبارة «فرقت وضعها» غير واضحة على الإطلاق. أنظر أيضاً ص٧٥ حيث ترد الفكرة نفسها.

١٧٢ . طرح هذا السؤال من قبيل التندر أحد مهاجمي **المراجعات**، أحمد سالوس في كتيّب بعنوان **عقيدة الإمام عند الشيعة الإمامية**. وقد ذكره علي ميلاني في «تشييد المراجعات وتفنيد المكابرات» ص١٤٣.

يتولى مشيخة الأزهر للمرة الثانية. ما يعني أن مجتهدنا، وكان ما يزال في أول عهده بالتخرج من المدارس الشيعية الدينية، كان في مواجهة أحد كبار رجال الدين في القاهرة، قارب الثمانين من عمره، وهو عالم جليل موقّر في ذروة مسيرته المهنية باعتباره شيخ الأزهر، قد أثبت كفاءاته؛ ولم يشتهر بمرونة أفكاره. وكان، حينما عُيِّن شيخ الأزهر أول مرة حوالى بداية القرن العشرين، قد أوقف أعمال الإصلاح التي قامت بتأثير محمد عبده، وعارض إدخال العلوم الحديثة في منهاج التدريس. ثم استقال من منصبه، ثم عاد إليه سنة ١٩٠٩، فدأب منذ ذلك الحين على العودة إلى النظام القديم[١٧٣]. باختصار، فإنه كما يقول رشيد رضا: «الشيخ سليم البشري لم يجر على يده شيء من الإصلاح بل كان معارضاً في كل شيء»[١٧٤]. هذا ما كان من موقف محمد بخيت أيضاً، وكان شيخاً للأزهر هو أيضاً، وقد درس عليه عبد الحسين شرف الدين[١٧٥].

وعلى ما كان عليه سليم البشري من مقام كبير، وفكر منصرف عن المستقبل، فإنه كان بالإمكان أن يقبل بمحاورة هذا المجتهد الشيعي غير المعروف تقريباً، وأن يقيم معه بعض المناقشات العقدية، بعد انتهاء الدروس؛ أما أن يقوم بدور المُسْتَغَلّ الذي أعطاه إياه عبد الحسين شرف الدين في **المراجعات**، القابل، المعترف، المصدّق لما يمليه عليه العالم الشيعي على طول الحوار، فتلك خطوة تبدو مستحيلة. فعالم **المراجعات** السني، بعد أن طرح أسئلته المعدّة لأن تقود مسار الاحتجاج لدى شريكه، قَد فقد الحجّة، وانطرح أرضاً، وغُلب... ما يعني أنه اقتنع بعقيدة خصمه؛ وأنه أصبح شيعياً بمقتضى المنطق. فليس هذا هو سليم البشري في الواقع إذن، شيخ الأزهر، بل إنه شخصية وهمية، محاور نموذجي في حوار مثالي بين السنة والشيعة، على مثال **أم القرى** للكواكبي حيث يصف مؤتمراً وهمياً مثالياً يجمع بين المسلمين في مكة.

وقد كان بإمكان عبد الحسين شرف الدين أن «يستعمل» شخص سليم البشري على هذه الصورة، يوم صدرت **المراجعات** سنة ١٩٣٦، محيطاً الأمر بالغموض المناسب حتى يسوّغ الظن بأنه شيخ الأزهر، من دون ذكر ذلك بالتصريح. فشيخ الأزهر كان قد توفي منذ أكثر من عشرين سنة، وأما محمد بخيت، ولعله كان الشاهد الأخير على هذه القضية، فقد توفي منذ فترة بسيطة. وقد زاد في سهولة اتباع هذا السبيل أن رشيد رضا، الذي ما كان ليترك مثل هذا الكتاب دون أن يمرره على غربال نقده، قد توفي هو أيضاً قبل سنة.

ولا يبدو للوهلة الأولى أن عبد الحسين شرف الدين قد تورط إلى حد التزوير. فهو قد زان كلامه

١٧٣ . عبد المتعال الصعيد، **تاريخ الإصلاح في الأزهر**، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥١، ص ٦٦ وص٨٣-٨٤.

١٧٤ . **تاريخ الأستاذ الإمام**، الجزء الأول، ص٥٥٥ . ونذكر أن طه حسين يروي في مذكراته أنه قام بينه وبين سليم البشري نقاش حاد في أحد دروس التفسير. أنظر Taha Hussein, **La traversée intérieure**, Gallimard, 1992, p. 56-57

١٧٥ . الزركلي، **الأعلام**، المجلد ٦، ص٥٠.

بعناية فائقة، واجتهد في أن لا يترك أي مأخذ عليه، لا في مقدمة **المراجعات**، ولا في مذكراته... وترك لغيره، بما ترك لهم من مواد، ان يبنوا حول **المراجعات**، بناء جميلا يخدع العين. ولم يؤكد في أي موضع كان، بنفسه، أن نص الكتاب كان ثمرة حوار أو مراسلة بينهما... إلا في كتابه الأخير حول التقريب؛ **النص والاجتهاد**. فها هو بالفعل، يستحضر من جديد شخصية سليم البشري بالتصريح هذه المرة: فيقول: «وقد اعتذر شيخنا الشيخ سليم البشري المالكي شيخ الجامع الأزهر في بعض «مراجعات» كانت بيني وبينه في مصر سنة ١٣٢٩ (١٩١١م)»[١٧٦]. والموضوع يتعلق بتفسير حديث، مقبول عند السنة والشيعة، يروي أن الصحابة لم يطيعوا النبي حينما طلب ما يكتب به وصيته أو أن يمليها عليهم ليكتبوها. والسبب واضح لدى الشيعة؛ فقد كانوا يعلمون أنه كان سيختار علياً خليفة له، فأرادوا أن يمنعوه من ذلك. أما السنة فيوردون «أعذاراً» أخرى، بمقتضى قول عبد الحسين شرف الدين، عددها «شيخه» سليم البشري. «... لكنّ علمه واعتداله وإنصافه وكل ذلك أبى عليه إلا أن يصدع بردّ تلك الترهات...» ثم يعود شيخ الأزهر فيقبل بحجج تلميذه الشيعي. ويحيل عبد الحسين شرف الدين قرّاءه إلى **المراجعات**[١٧٧]. ويثبت هذا المقطع ما كان يُسْتَشَفّ استشفافاً ولا يمكن تأكيده؛ فلم يكتف مجتهدنا بتزكية التلفيق، بل إنه ساهم بنفسه في صنع هذا البناء الجميل حول **المراجعات**، حتى يجعلها في موضع أفضل.

وقد اكتسب عبد الحسين شرف الدين بفضل **المراجعات** صورة نصير القضية الشيعية لدى أبناء مذهبه. وكان، في الوقت نفسه، يعيد لهم صورة عن التشيع، أي عن أنفسهم، أفضل قيمة مما كانوا يعهدون. فليس من الغريب إذن، أن ينال الكتاب حظاً كبيراً من النجاح، وأن لا يفكر أحد، من الطائفة الشيعية، في أن يشكك في صحته – على الملأ في أقل تقدير[١٧٨]. أما السنة فإنهم لم يهتموا **بالمراجعات** إلا في فترة متأخرة، كما أشرنا سابقاً. والأدهى من ذلك، أن الأزهر أدرج حياة عبد الحسين شرف الدين ومؤلفاته في مواد كلية الشريعة، وكان عميدها محمد المدني من جماعة التقريب[١٧٩]. والحق أن عالمنا الشيعي كان يتمتع بسمعة حسنة لدى هذه الجماعة، وكانت له معها صلات منذ إنشائها؛ حتى أن محمود شلتوت قد ذكره بين ثلاثة من الشيعة الذين أولوه ثقتهم. وقد أسهم فيها إسهاماً عارضاً، إلا أنه متين، يناسب رؤيته للعمل المطلوب للتقريب بين فروع الإسلام، ألا وهو: شرح المذهب الشيعي؛ وجعله مقبولاً على قدم المساواة مع

١٧٦ . **النص والاجتهاد**، طبعة أبي المجتبى، ص ١٥٥-١٥٦.

١٧٧ . المرجع السابق، ص١٥٩-١٦٣ . يشير عبد الحسين شرف الدين إلى المراجعتين رقم ٨٨ و٨٩ . ونذكر أن برهان عبد الحسين شرف الدين في **الفصول** وفي **النص** وفي هذا المقطع من **المراجعات**، يرتكز على مبادئ تفسير النص القرآني والأعذار التي يقدمها السنّة في الابتعاد عنه.

١٧٨ . لم أجد في أي دراسة صادرة في لبنان أي عبارة تدل على الشك في **المراجعات** أو الانتقاد إزاءها. وأقصى ما وجدت عبارات شديدة الالتباس توحي ببعض الضيق بالمؤلف.

١٧٩ . Rainer Brunner, **Annäherung und Distanz**, p. 149

المذاهب السنية الأربعة[١٨٠].

ليست الإحاطة بفكر عبد الحسين شرف الدين أمراً سهلاً. إلا أنه، فيما يتعدى انتهازيته السياسية، وصفته المكيافيلية التي سمح بمقتضاها لنفسه أن يلجأ إلى الانتحال، لم ينفك عن الدفاع عن التشيّع، وعن امتداح فضائله بكل حماسته وكل قدرته على الإقناع. والواقع أنه وضع مكيافيليته في خدمة دينه، وانتهازيته في خدمة طائفته.

VI - فحوى المناظرات

VI - ١ . الخلافات الكبرى بين السنة والشيعة

تقوم الخلافات العقدية بين السنة والشيعة على مفهومي **الخلافة والامامة** ومفهومي **الإجماع والعصمة**. فالشيعة يفضلون الأئمة على الخلفاء الراشدين. وبرأيهم أن النص قد عيّن الأئمة لخلافة النبي؛ ولذلك فإنهم وضعوا في مقابل إجماع الصحابة، الذي تحوّل بعد ذلك إلى إجماع العلماء، عصمةَ الأئمة، فهم ورثة النبي، والمؤتمنون على الشريعة، والحاملون لها من جيل إلى جيل. من هذا المبدأ تتفرع جميع الخلافات والمناقشات بين فرعي الإسلام.

وكان من المنتظر منطقياً، أن تقوم المناظرات بين العلماء حول هذه المسائل الأساسية، كما كان الحال في زمن ابن تيمية، إلا أنهم، على وجه العموم، وخلافاً لذلك، كانوا لا يصلون إلى هذه المسائل إلا بعد أن يدوروا ويحوروا حول مواضيع تقل أهمية عنها. ويظهر عبد الحسين شرف الدين بهذا الخصوص باعتباره استثناءً عن القاعدة، إذ شاء، في مجمل ما كتب من بدايته إلى نهايته، أن يناقش نقاشاً مباشراً صلب الخلافات الكبرى بين السنة والشيعة، ولا سيما مسألة الإمامة. وكانت المناظرات في معظمها تقوم حول الفروق البسيطة، مع أن أفرقاء الدعوة إلى الوحدة الإسلامية كانوا يؤكدون على أنها لا تُعدّ إذا ما قيست بمبادئ الإسلام الأساسية التي يشترك فيها الجميع، وهي: الإيمان بوحدانية الله، ونبوة محمد، والبعث والقيامة، وما فرض على المسلمن من واجبات (الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة).

ونظراً لأننا تطرقنا جزئياً إلى المواضيع التي أذكت الخلاف بين العلماء العامليين ونظرائهم من السنة فيما تقدم من عرض، فإننا سنكتفي بإقامة ملخص يسترجع الفروق المختصة بالعقيدة منفصلة عن الخلافات المتعلقة بالنظرة التاريخية، ولو أن ورودهما غالباً ما يكون متشابكاً على

١٨٠ . المرجع السابق، ص١٤٧-١٤٩ . ويتوسع «رينر برونر» في الكلام على مساهمة عبد الحسين شرف الدين في جماعة التقريب.

نحو وثيق[١٨١].

وتتعلق هذه الفروق العقدية الصغرى، بالفروع أكثر مما تتعلق بالأصول. وهكذا، فإن صورة الله، على سبيل المثال، مسألة لا ترد في متن دراستنا، مع العلم أن للشيعة في هذه المسألة رؤية مختلفة عن رؤية السنة. وذلك أنهم يعتبرون أنه لا يمكن لسواد المؤمنين أن يكون لهم تصوّر لله، أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة. وكان بالإمكان أن تثير هذه المسألة جدلاً حامياً ومحاججة بين العلماء[١٨٢]. إلا أنهم بدلاً من ذلك، أثاروا مماحكات جدلية حول طرق تطبيق العبادات؛ أي أنهم أفصحوا بالأحرى، عن الهوس الذي تكتسي به طاعة الشرع لدى بعض المؤمنين، فيما يتعلق بالعبادات، بدلاً من الإفصاح عن وجهتهم في الحذر من مقاربة «الآخر»، ولا سيما الآخر الشيعي، بما يحمله من اختلاف. ولعل مسألة «المسح» تكون خير مثال على ما نقول، وهي غالباً ما ترد في المناقشات، ولئن خصّ عبد الحسين شرف الدين هذه المسألة بكراس يعرض فيه على عادته وجهة النظر الشيعية، فإن ذلك لم يكن من باب المصادفة[١٨٣].

مرّ معنا في الفصل السابق، أن السلفيين، وكانوا يتربصون بالبدع شراً، قد نظروا إلى الشيعة فلاقوا عندهم ما أطلق أقلامهم بالنقد الشديد لنهج هؤلاء في زيارة العتبات المقدّسة و«عبادة القبور». وكان هؤلاء السلفيون من دعاة الإصلاح أنفسهم، يحاربون مظاهر الفرح والعيد التي كان يقوم بها بعض أبناء مذهبهم يوم عاشوراء، باعتبار أنها من البدع أيضا، مستندين في ذلك إلى فتاوى إبن تيمية[١٨٤]. ولم يكتفوا بالمآخذ على السنة وحدهم، بل إنهم انتقلوا إلى الشيعة فكشفوا عن مجالس العزاء في ذكرى استشهاد الحسين؛ فحكموا عليها بالتحريم في نظر الشرع، مستعينين في ذلك بأفكار جمال الدين القاسمي: فقد ظهرت مقالة سنة ١٩٣١ في مجلة **التقوى** المصرية، طالبت الشيعة بالعبارة الصريحة، ان يتخلوا عن هذه الشعائر؛ فرد محسن الأمين عليها في

١٨١ . نذكر هنا أن المناظرات بين العلماء العامليين والسنّة كانت ضمن الإطار العام للمناظرات السنيّة الشيعية، وأنها لم تكن ذات خصوصية في طرح المواضيع. أنظر Werner Ende, «Sunniten und Schiiten in 20. Jahrhundert». أما المناظرات حول تاريخ صدر الإسلام فقد عالجها المؤلف نفسه في **Arabische Nation und Islamische Geschichte**. فيما يتعلق بالخلافات الأعم بين السنّة والشيعة أنظر Henri Laoust, «Comment définir le sunnisme et le chiisme?», **REI**, 47 (1979), p. 3-18

١٨٢ . نذكر أن عبد الحسين شرف الدين قد ألّف كتيّباً حول هذه المسألة سنة ١٩٥٢م؛ **كلمة حول الرؤية**، مؤسسة أهل البيت، بيروت. ١٩٨٢م، ص٨٨؛ يقابل فيه بين وجهات النظر الشيعية والسنيّة حول هذا الموضوع.

١٨٣ . عبد الحسين شرف الدين، **المسح على الخفين**. يتعلق الأمر بخلاف حول الوضوء: فالمسح على الخفين يصح لدى السنّة ولا يصح لدى الشيعة. («al-masḥ», **EI2/VI/698-699**). وقد أثار عنفُ الجدل حول هذه المسألة التي تبدو للمراقب الخارجي ليست بذات بال: عجب «ورنر إند». أنظر «Sunniten und Schiiten in 20. Jahrhundert», p. 192

١٨٤ . أنظر Maribel Fierro, «The Celebration of 'Āšūrā' in Sunnī Islam», **in Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants**, vol. I, éd. Alexander Fodor, The Arabist, Budapest Studies in Arabic, 13-14, Budapest, 1995, p. 193-208

العرفان[١٨٥]. ومن كان من هؤلاء قد سنحت له الفرصة في حضور هذه الشعائر الحسينية، كان يظهر بالطبع، أكثر عنفاً في نقده.

ومن الواضح أن العلماء السنة كانوا يصرحون بالخلافات العقدية، وكانوا، على وجه العموم، هم البادئون بإطلاق الجدل، ليس على نحو محايد، بل بطريقة التهجم على الشيعة واتهامهم وإرغامهم على تبرير أنفسهم، وهذا ما فعله محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين في النصف الثاني من العقد الرابع من القرن العشرين، في الوقت الذي كانت فيه المناظرة قد فسدت بفعل ما قام به موسى جار الله (١٨٧٨-١٩٤٩) من ضغط، ألزم مجتهدي الشيعة أن يتوسعوا في أوجه عديدة من عقيدتهم.

جاء هذا العالم من دعاة الإصلاح من روسيا، وكان متقناً لعدة لغات، وعاش حياة متقلّبة، وشارك في عدد مَن المؤتمرات الإسلامية[١٨٦]، وأكثر من الأسفار، وأقام في قلب العالم الشيعي، أي في المدن المقدسة في العراق وإيران سنة ١٩٣٤. والتقى محسن الأمين، وكان في إحدى رحلاته إليها، وغيره من العلماء، وحاورهم في عقيدتهم؛ فلم يقتنع، فكتب مرافعة طويلة يدين فيها الشيعة، مرفقة باسئلة دقيقة منهجية حول مجمل العقيدة[١٨٧]. وقد رد عليه عبد الحسين شرف الدين بطلب من العلماء من آل الصدر، أما محسن الأمين، وكان قد استهدفه موسى جار الله شخصياً، فقد عزم على الرد عليه أيضاً[١٨٨].

وقد ظهرت بعض المآخذ، في سياق معين، مرتبطة بالوضع السياسي أو بإحدى الأزمات الاجتماعية. ومنها مثلاً الجدل الذي أطلقته مجلة **المنار** (أو بالأحرى أعادت إطلاقه) حول زواج المتعة في أوائل القرن، المرتبط بتشيع القبائل البدوية في بلاد ما بين النهرين؛ وقد بحثنا هذا الأمر بالتفصيل. إلا أنه من المفيد أن نذكر هنا أن زواج المتعة كان يشكل المدخل النموذجي للعودة إلى الجدل بين السنة والشيعة. فهو اذ يتعلق بالعقيدة لاتصالها بالفقه، يعود إلى فترة نشوء الإسلام، ويقحم صحابياً محبوباً لدى السنة، بل خليفة، هو عمر بن الخطاب. كذلك فإنه مرتبط بالسلوك

---

١٨٥. «محدثات وبدع العاشوراء»، مجلة **التقوى** (تصدرها جماعة الوعظ والتبشير الإسلامي) العدد ٨٧، السنة الثامنة، محرم ١٣٥٠هـ (أيار ١٩٣١م) ص١٤ وما بعدها. **العرفان**، المجلد ٢٣، العدد الأول، ص١٤٤-١٤٨ (١٩٣٢). وقد صدر كتيّب حول الموضوع نفسه لأحمد بن محمد بن عبد السلام، **الرسالة الغراء في بيان بدع ومحدثات عاشوراء**، ١٦ص.

١٨٦. لم يستطع موسى جارالله المشاركة في مناقشات مؤتمر القاهرة بسبب حادث دبلوماسي. إلاّ أنه شارك في مؤتمر القدس سنة ١٩٣١م. أنظر Martin Kramer, **Islam Assembled**, p. 96 et p. 131. حول موسى جارالله أنظر الزركلي، **الأعلام**، المجلد ٧، ص٣٢٠-٣٢١. وأنظر أيضاً ما وصفه به محسن الأمين في **نقض الوشيعة** ص٦-٨.

١٨٧. موسى جارالله، **الوشيعة في نقض عقائد الشيعة**، مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة ١٩٨٤ (؟) ٢٨٨ص.

١٨٨. عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة مسائل جارالله**، العرفان، صيدا ١٩٣٦، ١٥٢ص. وقد ترجم الكتاب إلى الفارسية علي روحاني الأصفهاني ونشر في إيران سنة ١٩٥٢م. بحسب ما يقول أحمد قبيسي، **حياة الإمام شرف الدين في سطور**، ص٦٣. محسن الأمين، **نقض الوشيعة**.

الجنسي، وقد كان الفقهاء وغيرهم من الواعظين من السلفيين يحيطونه بالتشدد. وخلاصة الأمر أن زواج المتعة، المرتبط بالشيعة، كان، وما يزال، مُثيراً للخرافات والاستيهامات المتعددة[١٨٩].

مسائل شائكة

كان زواج المتعة عادة جاهلية أقرّها النبي، ومن المعروف أن عمر حرمها، فقد رأى فيها ضرباً من الزنا. وهذه الرواية، على أي حال، هي التي يتناقلها الشيعة؛ ولذلك فإنه من الواضح إذن، أنهم تابعوا تحليل زواج المتعة، رداً على تحريم عمر له. والواقع أن زواج المتعة عقد مؤقت تذكر فيه بالضرورة مدته ومهر المرأة؛ ومعظم ما يستفاد منه انه يُعقد على أكثر من امرأة على فترات تتراوح بين اليوم الواحد وعشرات السنين، وذلك بالإضافة إلى الزيجات الأربع الشرعية: وما ينتج عنه من أولاد يرثون، في المبدأ[١٩٠].

وقد كان من الحمق أن يحرم الشيعة أنفسهم من هذه النعمة الطارئة؛ فعقدوا زيجات المتعة، وما زالوا يعقدونها، إلا أنها تبقى محتقرة في المجتمع. والواقع أن الشيعة يتمسكون، من جهة، بهذه الخصوصية المذهبية، إلا أنهم، من جهة أخرى، يصعب عليهم متابعة الاضطلاع بها من وجهة النظر الأخلاقية، نظراً للاتجاه المتشدد في سلوك العصر؛ وذلك في داخل الطائفة وفي مواجهة الخارج على حد سواء. وقد ذكر «جون ورتابيه» قبل ذلك، سنة ١٨٦٠، أن المتاولة كانوا يتجنبون هذا النوع من الزواج، «حتى لا يكونوا موضع سخرية الطوائف الأخرى وإنكارهم – ولا سيما المحمديّين منهم (أي السنة) – حينما كانوا يتوجهون معهم في الطريق التي كانوا يسلكونها معاً إلى الحج في الحجاز»[١٩١]. وفي سنة ١٩٣٧، اعتبر «دارشيه» أن لمثل هذه العقود بعض الشيوع «حتى بين المشايخ»؛ ويضيف قائلاً: «إن الأعيان يفضلون، على كل حال، أن يعقدوا هذا النوع من الزواج السري على غيره، إلاّ أن النساء من الأسر المحترمة يرفضنه»[١٩٢].

وقد شكل زواج المتعة مادة للجدل بين السنّة والشيعة طوال القرن العشرين، نظراً لمعارضة السنّة لهذا الزواج بشدة[١٩٣]. فمنذ أن بدأت المناظرة بين رشيد رضا ومحسن الأمين، اضطر هذا الأخير إلى توضيح موقفه من هذه المسألة، وقد أطال في شرحه في **الحصون المنيعة**. ثم عاد فأكد موقفه منه

---

١٨٩. أنظر الفصل السادس من Yann Richard, **L'islam chiite**

١٩٠. «mut'a», **EI2**/VII/758-761 ; Arthur Gribetz, **Strange Bedfellows**...; Wilferd Madelung, «Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in fiqh», p. 72

١٩١. John M.D. Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 278

١٩٢. J. Darché, **Les chiites du Liban**, rapport du CHEAM n° 108, 1937, p. 21

١٩٣. أكد «ورنر إنيد» على هذه الظاهرة في مقالته: «Ehe auf Zeit (mut'a) in der Innerislamischen Diskussion der Gegenwart», **WI**, 20/1-2 (1980), p. 1-43

في العديد من المناسبات، مقرراً أولاً، أنه زواج شرعي، ومخففاً من وقعه في مرحلة ثانية بقوله إن زواج المتعة، ولو أن الشرع يحلله، ليس شائعاً لدى الشيعة؛ بل رأى أن هذا النوع من الزواج كان استثنائياً عندهم، وقد اتبعه في ذلك عدد كبير من علماء الشيعة ممن جاؤوا بعده ومنهم محمد جواد مغنية. والحق أن محسن الأمين يعترف بأن زواج المتعة يعتبر عيباً... وهذا الحكم الأخلاقي لم يمنعه من الدفاع عنه في مواجهة الهجوم السنيّ عليه. وهكذا فإنه في الرد على موسى جارالله، وكان قد ألح على هذه المسألة، وألقى باللوم على نساء طهران لما كنّ عليه من ابتذال، يشير إلى أن في مصر حيث يقيم موسى جارالله، الكثير من بيوت الدعارة، وأن ذلك ناتج من تحريم زواج المتعة[194].

ويلاحظ «ورنر إيند»، أن الموقف الشيعي من هذه المسألة قد تغيّر بدءاً بسنة ١٩٢٠، وكان إلى هذا التاريخ موقفاً دفاعياً فانتقل إلى الهجوم. لقد وجدوا فيه مادة لامتداح مذهبهم معتبرين أن زواج المتعة قد سبق التصورات الغربية للزواج، التي كانت موضوع بحث في الغرب[195]. وقد قارنه أحمد عارف الزين بالزواج المدني الشائع في أوروپا، وذلك في تقديمه كتاب محمد إبراهيم، **قاطعة الخصام في استمرار المتعة في الإسلام**[196]. فقد قرر المجتهد محمد إبراهيم، بدافع من هذه المسألة، أن يخوض في المناظرة العقدية الجدلية العامة؛ ولا نعرف له، بحسب علمنا، أيّ رسالة أخرى مطبوعة، أو مقالة منشورة في الصحافة. ولقد ردّ محمود عباس العاملي بمقالة في صحيفة الرأي العام البيروتية، على كاتب مصري آخر في هذا الصدد[197].

ونشير هنا إلى أن خليفة محسن الأمين في حارة الشيعة في دمشق، حسين مكي العاملي، تابع الدفاع عن زواج المتعة، مستعملاً حججاً معاصرة؛ فقارن بين زواج المتعة و«زواج التجربة» الذي كان حديث الصحف، في الغرب، في بداية العقد السابع من القرن العشرين[198].

ومن المسائل الشائكة التي كان يأخذها السنّة على الشيعة، مسألة القسوة في الأحكام على الصحابة؛ حتى أن ذلك كان يقودهم إلى القول بأن إسلامهم لم يصح، لا بل بأنهم كانوا من المرتدين. فالصحابة، برفضهم تأييد علي، وبمعارضة البعض منهم لخلافته للنبي، قد ارتكبوا في نظر الشيعة أخطاء جسيمة. أما السنّة، فإنهم يرون أنهم المؤتمنون على سنّة الرسول والناقلون لها؛

---

١٩٤. محسن الأمين، **نقض الوشيعة**، ص٨ وص٤١٦-٤١٧.

١٩٥. Werner Ende, «Ehe auf Zeit...», p. 18

١٩٦. محمد إبراهيم، **قاطعة الخصام في استمرار المتعة في الإسلام**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٣هـ ١٩٢٤م. ٤٨ص؛ وأنظر العرض الذي قامت به **العرفان**، مجلد ١٠، العدد ٩، ص٢٣٦. وكانت **العرفان** قد هاجمت ما يثار حول زواج المتعة من كتابات، ومنها مثلاً كتاب محمد جميل بيّهم، **المرأة في التاريخ والشرائع**، أنظر **العرفان**، المجلد ٨، العدد ٥، ص٣٩٢ (شباط ١٩٢٣).

١٩٧. Werner Ende, «Ehe auf Zeit», p. 35

١٩٨. المرجع السابق ص٢٤. وكتاب حسين مكي المذكور هو: **المتعة في الإسلام**، بيروت ١٩٦١.

ولذلك فإنهم يرفضون فكرة الشيعة عنهم رفضاً باتاً، لا بل يرون فيها إهانة لهم، فيأخذون بالمقابل على الشيعة سبّ الصحابة.

وقد انصبت جهود أنصار التقريب على نزع الصفة الانفعالية عن هذه المناظرة التي كانت تشكك في شخصيات ذات طابع مقدس؛ الصحابة والأئمة، وسرعان ما تتحول إلى جدل محموم. وقد اتخذ محسن الأمين من هذه المناظرة موقفاً شديد البساطة قائماً على مبدأين: واجب احترام الصحابة من قبل الشيعة، وكان يجهد في ترسيخه في أذهان من كانوا حوله مشافهة وكتابة، والإقرار، مع ذلك، بعلو كعب علي على غيره من الصحابة، وأنه كان أحق منهم في خلافة النبي[199]. كذلك من الملاحظ أنه لم يكن يرغب في تعدي هذا الحد والوصول إلى التفاصيل في هذا الجدل.

أما عبد الحسين شرف الدين، وكان مهتماً بعلم الحديث كما ذكرنا، فإنه قد عالج مسألة الصحابة في العمق، وأقام حولها احتجاجاً، وجعل موقفه منها منهجياً، ابتداءً **بالفصول المهمة** وانتهاءً **بالنص والاجتهاد**، مروراً **بالمراجعات** وبكتابه المخصص لأحد الصحابة **أبو هريرة**[200]. وأما خصمه محسن الأمين فكان يحظر على أتباعه أن يلعنوا الصحابة أو أن يتهموهم بالخروج على الدين، وكان لا ينفك ينفي ذلك عن الشيعة. وأما عبد الحسين شرف الدين فقد تطرق إلى هذه المسألة على نحو أحدّ منه. فلم يكتف بالقبول بأن الشيعة قد وسموا الصحابة بالخروج على الدين، بل إنه زايد في ذلك، فأكد أن البخاري قد اتهمهم بهذه التهمة في **صحيحه**، إذ قال في «حديث الحوض» إن الصحابة قد ارتدّوا. وقد تمسك عبد الحسين شرف الدين بهذا القول وعرض وجهة نظره حول موقف الشيعة الإمامية، وهو برأيه موقف وسط بين السنّة الذين يولون الصحابة ثقة عمياء، وبين الغلاة الذين يعتبرونهم خارجين على الدين بلا استثناء. وبما أن الصحابة لم يكونوا معصومين، خلافاً للأئمة، فإنه من الواجب النظر في مسألتهم كلاً على حدة[201].

وفي الختام، فإن المأخذ الأساسي الذي كان السنّة يأخذونه على الشيعة، كان يتعلق بالقرآن. فهو بحسب العقيدة الشيعية قد زُوِّر وحُرِّف وحُذفت منه آيات، ولاسيما ما كان منها يتعلق بعلي[202]. وكان بحوزة علي نسخة من القرآن الصحيح، يحملها المهدي يوم يظهر، ويحمل معها

---

١٩٩. تتكرر هذه الآراء في أعمال محسن الأمين. وقد ذكرها محمد كرد علي، في مقطع عن صديقه المجتهد الشيعي. أنظر **المذكرات** الجزء الثالث ص٧٤٣.

٢٠٠. عبد الحسين شرف الدين، **أبو هريرة**، العرفان، صيدا، ١٩٤٦، ٣٢٢ص. وخلاصة رأيه، أن أبا هريرة نقل أحاديث كاذبة عن علي بإيعاز من معاوية. وقد أثار الكتاب انتقاد السنّة له، فقام بدحضه محمد عجاج الخطيب، ورد عليه عبدالله سبيتي في: **أبو هريرة في التيار**، أنظر Werner Ende, **Arabische Nation**, p. 94-96. وعلي ميلاني، «تشييد المراجعات وتنفيذ المكابرات» ص١٥٠ وحول أبي هريرة أنظر **EI2/I/132-133**

٢٠١. يكرر عبد الحسين شرف الدين هذا الكلام في مواضع عديدة ولاسيما في **أجوبة مسائل جارالله**، ص٧ وما بعدها.

٢٠٢. أنظر رأي محمد علي أمير - مُعزّي في هذه المسألة: «Note sur le "Coran intégral"», dans **Le guide divin**, p. 200-227

كتباً مقدسة أخرى (الجفر، ومصحف فاطمة). والحق أن علماء المذهب الإمامي كانوا قد ناقشوا فيما بينهم هذه المسألة نقاشاً مطولاً في بداية القرن العشرين، واتفقوا على القبول بمصحف عثمان. إلاّ أن السنّة شكّكوا في ذلك ولم يروا فيه إلاّ مظهراً من مظاهر التقية الشيعية؛ أي اتفاقاً ظاهرياً ينتفعون به في مخططهم في التقريب. وقد بقيت المسألة معلقة، فكانت تستعاد بانتظام في المناظرات. وكان العلماء العامليون من أمثال محسن الأمين وحبيب آل إبراهيم يردون على ذلك مؤكدين قبل كل شيء على إقرارهم بالقرآن. ولم يكونوا ينكرون الخلاف بين السنّة والشيعة حول هذه المسألة، بل يعزونها إلى تعدد القراءات في القرآن[٢٠٣].

أما كلام عبد الحسين شرف الدين حول هذا الموضوع، فكان أكثر إيحاءً؛ فهو من جهة، قد ردّ على التهم بتصاريح قاطعة وحاسمة؛ فوصل به الأمر، في الصفحات التي أضافها إلى الطبعة الثانية **للفصول المهمة**، إلى أن يعدّ، بمقتضى الإجماع لدى الإماميين، كل من يشك في صحة القرآن مرتداً[٢٠٤]. وتعكس هذه السطور الحاسمة التي كتبت في سَوْرة الغضب، كما مر معنا، موقف مجتهدنا ذا الصبغة الإرادية، من التقريب الذي ينبغي أن يتوجه به إلى السنّة. وكان بإمكان عبد الحسين شرف الدين، في غير هذه الظروف، أن يعطينا وجهة نظر أكثر اعتدالاً من تلك، وأكثر انطباقاً على الواقع بالتأكيد. وذلك لأن مسألة تحريف القرآن، كما نعلم، قد بقيت موضع تساؤل لدى العلماء الشيعة أنفسهم[٢٠٥]. وهكذا فإنه يوضح لموسى جارالله أن بعض المؤلفات، شيعية كانت أم سنّية، قد احتوت أحاديث حول تحريف القرآن، إلاّ أن نسبتها ضعيفة، فلا يأخذ بها العلماء. وفي رأيه أنه لا قيمة، لا لأقوال بعض العلماء الشيعة من ذوي العقول المتحجرة، ولا لأقوال البعض الآخر من السنّة المشبّهة[٢٠٦]. وأما مصحف فاطمة، فإن عبد الحسين شرف الدين يستبعد هذا الموضوع، رادّاً على موسى جارالله، بأنه لا صلة له بمسألة القرآن. وكان في ذلك، كغيره من العلماء الشيعة، يفضل تجنب الخوض فيها[٢٠٧]. وسوف نبحث في الأسباب لاحقاً.

نظرتان في تاريخ صدر الإسلام

لم تكن الخلافات المذهبية حجرَ العثرة الوحيد في الحوار بين فرعي الإسلام الأساسيين؛

٢٠٣. أنظر على الأخص، حبيب آل إبراهيم، **الحقائق**، المجلد الأول، ص٧٣ وما بعدها.
٢٠٤. **الفصول المهمة**، ص١٦٣.
٢٠٥. ما يظهر اليوم من نقاش هذه المسألة مع رجال الدين الشيعة أن الاتفاق بينهم وبين السنّة ليس إلاّ اتفاقاً دبلوماسياً وأنهم يحتفظون بما لديهم حول الموضوع لأنفسهم.
٢٠٦. عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة مسائل جارالله**، ص٢٩-٣٣.
٢٠٧. المرجع السابق ص١٣١-١٣٢.

فقد تعثر أيضاً في المسائل التاريخية. وذلك أن السنّة والشيعة كانوا قد أرسوا نظرتين مختلفتين، لا بل متناقضتين للتاريخ، أدتا إلى أحكام قاطعة، من الجانبين، على الأحداث والأشخاص. وكان لُبّ المناظرة قائماً، بالطبع، على فترة تكوّن الإسلام، وهي منبع الخلافات الذي ما انفك يرفد الجدل التقليدي بين علماء السنّة وعلماء الشيعة. وكان كل فريق يدافع عن رجاله، ويضعهم في المرتبة الأولى، وينكر أخصامهم، ويحلل الأحداث الكبرى بمقاييسه الخاصة به[٢٠٨].

في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، كانت العلاقات بين الفرقتين متشنجة، بعد أن هدم الوهابيّون قبور الأئمة في المدينة. وقد شهد الشيعة انبعاث الجدل القديم، من جهة، وانبثاق نهج جديد في كلام السنّة عن التاريخ، صادر عن بعض الأدباء الذين تأثروا بالغ الأثر بما قرأوا من كتابات المستشرقين، من جهة أخرى. من هؤلاء الأدباء محمد كرد علي في دمشق، وأحمد أمين في القاهرة. فقد أربكت طريقتهما في معالجة التاريخ، وهي منسوخة عن المناهج النقدية لدى الكتّاب الأوروپيين، علماء الشيعة.

قبل ذلك، في سنة ١٩٢٤، قام جدل بين أديب التقي البغدادي، وهو أديب من شيعة دمشق، ومحمد كرد علي، حول نقد هذا الأخير كتب التاريخ المدرسية التي ألفها الأول. وقد دار النقاش بخاصة، حول نظرتين متناقضتين إلى بعض الحقبات التاريخية. وقد اتخذ الكاتب الشيعي، من جهة، جانبَ الموقف الشيعي في مواجهة الموقف السنيّ (ومثال ذلك مقتل الإمام الرضا، ومساهمة الإمام جعفر الصادق في الفقه، ودور يزيد بن معاوية في مقتل الحسين)، ومن جهة ثانية، الموقف الإسلامي في مواجهة الموقف الاستشراقي (إذ يأخذ على محمد كرد علي نفيَه لقاءَ النبي بالراهب بحيرا)[٢١٠].

ثم جاء دور الشاعر العاملي محمد علي الحوماني في الرد على **خطط الشام**، وقد اتبع محمد كرد علي فيها منهجاً حديثاً في التاريخ، وفي نقد ما كتب عن معاوية وعن الأمويين[٢١١]. والحق أن رئيس المجمع العلمي العربي كان قد باشر حملة لإعادة الاعتبار إلى ملوك بني أمية لدى الجمهور السنيّ الذي لم يجمع، مع ذلك، على الاقتناع بمحاولته. وعلى كل حال، فإن محاولته ولّدت أزمة حقيقية بين كرد علي وبعض الكتّاب العامليين الشيعة سنة ١٩٢٨، تشبه الأزمة التي أحدثتها قضية النصولي قبل ذلك بعام في العراق. ولم يرَ الشيعة في هذا المنهج التاريخي الجديد إلاّ وسيلة جديدة

٢٠٨. أنظر Werner Ende: **Arabische Nation und Islamische Geschichte**
٢٠٩. يتعلق الأمر بكتابي **سيْر التاريخ الإسلامي**، **والتاريخ العام**، وقد انتقدهما محمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي، ورد عليه أديب التقي في العرفان.
٢١٠. **العرفان**، المجلد ٩، العدد ٦، ص٥٥٥-٥٦٠ (آذار، ١٩٢٤).
٢١١. **العرفان**، المجلد ١١، العدد الأول، ص٦٥-٦٧، والعدد الثاني ص١٩٣-١٩٨ (أيلول وتشرين الأول، ١٩٢٥).

لإلقاء اللوم عليهم وقهرهم[٢١٢].

«التاريخ يعيد نفسه». بهذه العبارة ردّ محسن الأمين على محمد كرد علي في **العرفان**، آخذاً عليه استعمال المجلة لنشر مشاعره المناصرة للأمويين[٢١٣]. أما عبد الحسين شرف الدين فقد أطلق العنان لغضبه في الطبعة الثانية المزيدة **للفصول**. وإذ اعتبر أن محمد كرد علي قد أهان الشيعة في خططه وفي مجلة المجمع العلمي العربي، فإنه قد ردّ بالإهانة، فوصف كرد علي بـ«قرد يزيد»، مشيراً بذلك إلى القرد الذي كان يصطحبه الأمير المرذول[٢١٤].

بعد عشرين سنة على ذلك، وفيما كانت النفوس قد هدأت، عادت المناظرة فانطلقت من جديد، بسبب ملاحظات نقدية وجهها محمد كرد علي إلى المؤرخ الشيعي المسعودي (ت- ٩٥٧)، اعتبرها الشيعة مهينة للطائفة بأسرها[٢١٥]. وقد كتب عبد الحسين شرف الدين رسالة مفتوحة إلى أعضاء المجمع بعنوان: **إلى المجمع العلمي العربي بدمشق**، يدعوهم فيها إلى الاتحاد والتسامح وإلى إنصاف الشيعة. ويأخذ عليهم عدم الرجوع لا إلى كتب الشيعة ولا إلى علمائهم يقول: هذا محسن الأمين المقيم في دمشق والعضو في المجمع وأنتم لا ترجعون إليه؛ وغيره من الشيعة المنتمين إلى المجمع وأنتم لا تستشيرونهم. وفي رأيه أن بعض الأعضاء كانوا يستأثرون بالقرارات منفردين - ومنهم الرئيس محمد كرد علي، وقد اعتدى على الشيعة إذ هاجم المسعودي[٢١٦].

وكان أحمد رضا وسليمان ظاهر عضوين في المجمع مقرّبين من رئيسه، فكان ردهما على إعادة الاعتبار إلى الأمويين ملطفاً؛ ليس لأن صفاء صلتهما بمحمد كرد علي كان مهدداً فحسب، بل لأن أديبي النبطية، وهما من المدافعين المتحمسين عن القومية العربية، كانا يعرفان دوافعه في إظهار أمجاد العرب القدامى. ولم يكن أحمد رضا يرى بأساً في تعظيم العاهل العربي الذي كان يعدّ من كبار رجال السياسة في الإسلام، وذلك في سبيل تمجيد العروبة وتحقير الشعوبية... إلاّ أن ذلك كان ينبغي أن لا يتم، في رأيه، على حساب شيعة علي، لأنهم عرب صرحاء[٢١٧]. ويقدّر أحمد رضا أن محمد كرد علي أخطأ في تبرئة معاوية من تهمة التأسيس للعن علي على المنابر، وفي اتهام

---

٢١٢ . أنظر Werner Ende, **Arabische Nation und Islamische Geschichte**, p. 120-121

٢١٣ . «التاريخ يعيد نفسه» موقع باسم مستعار: عبد الواحد، **العرفان**، المجلد ١٥، ص١٠٨٣-١٠٩١. ويرد فيه محسن الأمين على ملخص لكتاب أحمد فريد رفاعي، **عصر المأمون**، والملخص لمحمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي. أنظر أيضاً **الأعيان** المجلد الأول ص٨٠-٨٦، حيث يضيف محسن الأمين إلى هذه المقالة ردّاً على محاضرة لمحمد كرد علي في الجامعة السورية سنة ١٩٣٩م.

٢١٤ . عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمة**، ص١٦١ و Werner Ende, **Arabische Nation**, p. 123

٢١٥ . «المسعودي»، **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ٢٢ (أيلول ١٩٤٧م) ص٣٩١-٣٩٥.

٢١٦ . عبد الحسين شرف الدين، **إلى المجمع العلمي العربي بدمشق**، العرفان، صيدا ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م ص٥-٢٣.

٢١٧ . حول ربط الشيعة بالشعوبية، وحول المفكرين الشيعة أنظر: Werner Ende, **Arabische Nation**, p. 236

الشيعة بلعن أبي بكر وعمر؛ لأن العيب في ذلك يعود في رأيه إلى غلاة العجم، فقد كانوا لا يعرفون الاعتدال[٢١٨]. وكان رأي سليمان ظاهر مشابهاً لهذا الرأي؛ إذ اعتبر أن صلب المشكلة يكمن في أن السنّة، مثل الشيعة، قد درسوا الحديث وأهملوا دراسة الأخبار، مع العلم أن هذه الأخبار قد لفقتها بعض الفرق، ولاسيما الغلاة منها، أو بعض أعداء الإسلام لبذر الفتنة بين المسلمين[٢١٩]. وذلك يعني أن الأديبين كانا يدافعان عن عروبتهما وإسلامهما وعن تشيعهما ملقين اللوم على غير العرب وغير الشيعة.

وكان أثر كتابات محمد كرد علي وأحكامه التاريخية على العامليين أكبر وقعاً عليهم نظراً لقربه منهم، فقد كان يقيم في دمشق، وكان، بالإضافة إلى رئاسة المجمع العلمي العربي، يشغل منصب وزير المعارف. وقد شارك العامليون في مناظرة بينهم وبين أحمد أمين اشترك فيها الشيعة على نطاق أوسع، ولاسيما شيعة العراق، إذ زاره الأديب المصري في تموز من سنة ١٩٣١ بدعوة من ساطع الحصري[٢٢٠].

نشر عبدالله سبيتي، وكان في تلك الفترة في النجف، مقالة تدحض أقوال أحمد أمين في كتابه **فجر الإسلام**، حول أبي ذر الغفاري؛ وهو الجزء الأول من سلسلة مختصة بتاريخ الإسلام وحضارته إلى القرن العاشر الميلادي. ثم تابع نقده للكتاب في مقالة ثانية. ثم إنه أصدر كتاباً بعنوان **تحت راية الحق**، أحرقته الرقابة في العراق، لحكمها بأنه مقذع[٢٢١]؛ فأعاد طبعه في إيران وذيله بملاحظات الاستنكار[٢٢٢]. وقد أثنى عبد الحسين شرف الدين على كتاب عبدالله سبيتي، وكان صهره كما مر[٢٢٣]. كذلك فإن محسن الأمين قد ردّ على أحمد أمين في **الأعيان**[٢٢٤].

ولئن استنكر السّنة، قبل غيرهم، شكّ أحمد أمين في صحة بعض الأحاديث، واستشهادَه بأعمال المستشرقين، فإن الشيعة قد ركّزوا سخطهم على رأيين وردا في **فجر الإسلام** وهما: أن التشيّع كان في عهد الأمويين موئلاً للفرس الثائرين على الدولة الإسلامية، والمطالبين بالانفصال

---

٢١٨ . يستعيد محمد كرد علي هذا المقطع، من أحمد رضا، في **مذكراته** الجزء ٣ ص٧٤٠-٧٤١.

٢١٩ . المرجع السابق ص٧٤١-٧٤٢.

٢٢٠ . Voir Werner Ende, **Arabische Nation**, p. 125-128 ; Silvia Naef, «Un réformiste chiite - Muḥammad Ḥusayn l Kâšif al-Ġiṭâ'», p. 63-64

٢٢١ . **العرفان**، المجلد ٢١ العددين ٤ و٥ ص٥٨١ (أيار ١٩٣١) والمجلد ٢٢، العدد ٣، ص٣٦٩-٣٧٤ (تموز ١٩٣١)؛ عبدالله سبيتي، **تحت راية الحق**، **في الرد على الجزء الأول من فجر الإسلام**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٣، ١٤٤ص.

٢٢٢ . **تحت راية الحق**، طهران، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ١٦٩ص. ويعرض المؤلف في المقدمة ما لاقاه من الرقابة العراقية، ويروي كيف أحرقت نسخ الطبعة الأولى.

٢٢٣ . اعتبر ممثل سلطات الانتداب في صور أن عبد الحسين شرف الدين هو مؤلف الكراس «راية الحق»، وتقدم بتقرير يقول فيه إن هذا الأخير وجهه إلى العلماء في العراق وجبل عامل أنظر Archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 1663, bulletin d'information hebdomadaire (services spéciaux), poste de Tyr, **BIH** n° 28 du 9/7 au 16/7/1933, p. 6-7

٢٢٤ . **الأعيان**، المجلد الأول، ص٤٦-٦٩.

عنها. وأنهم كانوا يستخدمون الإسلام غطاءً لمعتقداتهم السابقة، التي كانت سائدة في الدولة الساسانية[٢٢٥]. ولم يكن أحمد أمين يرغب عن سابق تصور وتصميم في إهانة الشيعة؛ فلقد كان يشارك في مجلة **جماعة التقريب**، ثم إنه في أواخر حياته، قد أعاد النظر، إلى حد ما، في مواقفه من التشيّع في **يوم الإسلام**[٢٢٦].

٧١ - ٢ . الخلافة الروحية والمرجعية: إخلاف بالموعد

من بين المسائل التي طرحت في المناظرات بين السنّة والشيعة، وكان بالإمكان الوصول فيها إلى حوار صحيح وإلى تبادل الآراء على نحو بنّاء، مسألة الخلافة. وقد طرحت هذه المسألة، ما بين نهاية القرن التاسع عشر والعقد الرابع من القرن العشرين، عدة مرات في المناقشات، من وجهة سياسية حيناً، ومن وجهة عقدية حيناً، ومن الوجهتين أحياناً[٢٢٧].

وقد طرحت المسألة، في بداية المناظرة التي أطلقتها مجلة **المنار**، من وجهة النظر السياسية؛ فاتخذت وجهة الشكوك لا بل المآخذ الموجهة إلى الشيعة: فقد اتهموا بأنهم لا يتصرفون بمقتضى صفتهم بأنهم أتباع السلطان العثماني الصالحون المخلصون له؛ بالإضافة إلى كونه، خليفة المسلمين. والحق أن عدم انتسابهم إلى الخلافة، من حيث عقيدتهم، كان يجعلهم يشكلون خطراً على الدولة، لأنهم كانوا ميالين إلى عصيان السلطان وخيانة السلطنة. وكانت هذه الاتهامات تثيرها ملاحظات على الوضع السائد في المدن المقدسة في العراق؛ أي في موقع من السلطنة يتركز فيه عدد كبير من المجتهدين الشيعة، فيهم نسبة كبيرة من الإيرانيين؛ فكان بالإمكان منطقياً الظن بأن لهم اتصالات وأنهم متواطؤون وجيرانهم الإيرانيين.

أما العامليون، فكانوا مندمجين - لا بل محاصرين - في الدولة العثمانية، ولم يكن لهم أي خيار آخر، غير الولاء غير المشروط لهذه الدولة. ولذلك فإن محسن الأمين قد أنكر إنكاراً قاطعاً هذه الاتهامات، ووضع الأمور في نصابها فيما يتعلق بموقف الشيعة السياسي؛ فابتدأ بالتوضيح أن هؤلاء يؤمنون بالتزامهم الطاعة للسلطان وجمع الخراج له، وباعتباره سلطاناً وخليفة للمسلمين. وفي رأيه أن الخليفة السلطان كان رأس المسلمين، شيعة كانوا أم سنّة؛ أما الشاه الفارسي فلا تعود له الرياسة الروحية للمذهب الشيعي، فهي لجعفر الصادق (أي الإمام)، بل الرياسة الزمنية

٢٢٥. Werner Ende, **Arabische Nation**, p. 126 ; voir aussi Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p. 43-45

٢٢٦. المرجع السابق، ص١٢٧-١٢٨.

٢٢٧. حول مسألة الخلافة وإعادتها إلى موضعها في المناظرات حول التقريب بين السنّة والشيعة نعود إلى الفصل الرابع من أطروحة «رينر برونر»: «Kalifat und Ökumene (1924-1939)», **Annäherung und Distanz**, p. 59-88

على أتباعه ليس إلاّ، وذلك مهما كان دينهم[٢٢٨].

وقد صنف محسن الأمين، على غرار من سبقه من علماء الشيعة، الانتماء السياسي والديني. ثم جاء عبد الحسين شرف الدين بعده بما يقارب الثلاثين سنة، فاتبع الخطة نفسها في ردّه على موسى جارالله. فقد أخذ هذا الأخير على الشيعة أنهم كانوا يرون أن حكومات الدولة الإسلامية وعلماءها، جائرون. يقول: «إن على الأمة التعامل مع السلطان القائم»، وهو يختصر بذلك ما قام به العلماء الشيعة من بناء عقيدتهم شيئاً فشيئاً بعد غيبة الإمام الكبرى[٢٢٩].

وبالعودة إلى الدولة العثمانية؛ فإنه في بداية القرن العشرين، كان عبد الحميد الثاني، بصفته خليفة، يمثل السلطة الدينية والأخلاقية الوحيدة القادرة على جمع الأمة خلفه؛ وبصفته سلطاناً، فإن قدرته العسكرية، وإن كانت متآكلة، كانت تشكّل آخر حصن في مواجهة الكفار[٢٣٠]. وكانت صلاته بالمجتهدين الشيعة في أوجها، فلم يكن وصفه من قبلهم بالخليفة وبأمير المؤمنين مستغرباً... ومع ذلك فإنه لا بد من تقدير هذا الكلام حق قدره فلا نزيد فيه؛ فهو، من جهة، لا يلزم المجتهدين بأي التزام؛ ومن جهة ثانية، يندرج في الأدبيات الدينية المستعملة في الدولة العثمانية[٢٣١]. وقد كان بإمكان الشيعة أن يجاروا السلطان بلقب الخليفة وأن يحتفظوا في الوقت عينه بإدارة مسائلهم الروحية بأنفسهم، أي بالمرجعية المستقلة عن أي دولة.

وقد بدل إلغاء السلطنة سنة ١٩٢٢ قواعد المناظرة. فمن جهة السنّة، كانت المشاورات، التي أخبرنا بها «وليم بلونت» في العقد التاسع من القرن التاسع عَشر، قد توبعت إلى بداية القرن العشرين[٢٣٢]. إلاّ أن ثورة الشريف حسين، الذي أعلن نفسه ملكاً على العرب سنة ١٩١٦، أخفت هذه المسألة، وأحلت محلها قضية القومية العربية، وأعقبتها بمشكلة مصير الولايات العثمانية. ففي سنة ١٩٢٢، يوم أعلنت الجمعية الوطنية في أنقرة إلغاء السلطنة والإبقاء على «الخلافة الدينية» الآيلة إلى عبد المجيد، لم يُرَعْ المفكرون العرب ولم ينفعلوا؛ ولم تقلق هذه المسألة سوى القلائل منهم ولاسيما رشيد رضا. وقد ألف هذا الأخير، بعد أن استنكر قَصْرَ الخلافة على المجال الروحي باعتباره من البدع، رسالةً يعالج فيها مستقبل هذه

٢٢٨. محسن الأمين، **الحصون المنيعة**، ص١١١-١١٢.

٢٢٩. عبد الحسين شرف الدين، **أجوبة مسائل جارالله**، ص٣٨-٣٩؛ ويحيل المؤلف أيضاً في هذه المسألة إلى كتابه **المراجعات**، المراجعة رقم ٨٢.

٢٣٠. Nadine Picaudou, «Politiques arabes face à l'abolition du califat», **Les Annales de l'Autre Islam**, n° 2, Paris, 1994, p. 192

٢٣١. Cf. Werner Ende, «Sunniten und schiiten», p. 193 ; Abdul-Hadi Hairi, **Shi‘ism and Constitutionalism in Iran**, p. 89 sq.

٢٣٢. Gilbert Delanoue, «Les ulémas et le califat», p. 43-46

المؤسسة[٢٣٣]. وكان لا بدّ بالفعل، أمام هذا الأمر الواقع، من التحرك واتخاذ موقف. فاعترف بعض المسلمين بخلافة عبد المجيد، وانقلب البعض الآخر إلى غيره ممن كانوا بنظرهم أحق بها؛ كالملك حسين في مكة، أو الملك فاروق في مصر، أو الإمام يحيى في اليمن، وفي آذار سنة ١٩٢٤ ألغت الجمعية الوطنية التركية الخلافة. ولم تصل الاجتماعات والمؤتمرات الإسلامية التي جمعت المسلمين حول مسألة الخلافة، إلى أي قرار ملموس: وفي سنة ١٩٢٦، بعد أن فشل مؤتمر القاهرة، ظهر السنّة على أنهم عاجزون عن إصلاح الخلافة وإنقاذ هذه المؤسسة[٢٣٤].

أما الشيعة فإنهم، من حيث المبدأ، كانوا أقل اهتماماً بهذه المسألة من السنة. فهي في الحقيقة لا تخصهم؛ كذلك لم يعبر أحد لا من الناس ولا من العلماء عن رأيه في هذا الموضوع. ولم يكن لمحسن الأمين إلاّ كلمة واحدة تلخص رأيه خير تلخيص: لقد طال خصامنا حول الخلافة حتى أصبح المفوض السامي خليفتنا. ومع ذلك فإن بعض الأدباء المقربين من الأوساط السنيّة والمخلصين للقضية العربية قد أدلوا بدلوهم واتخذوا المواقف من هذه القضية.

فقد أعلن أحمد رضا وسليمان ظاهر، منذ سنة ١٩١٨، لأحد الضباط الفرنسيين، أنهما كانا لا يعترفان بخلافة سلطان الأتراك، لأن الخلافة تعود إلى قريش قبيلة النبي[٢٣٥].

وأما أحمد عارف الزين، فقد ثار، بعد الإعلان عن إلغاء السلطنة، على هذا القرار كما يثور أي سني عروبي، معتبراً إياه من البدع التي لا يقبل بها إلا العجم والشعوبيون؛ فالسلطنة والخلافة ينبغي أن تجتمعا لعربي قرشي[٢٣٦]. وقد أفصح عن رأيه، بعد ذلك بسنة، وطالب بالخلافة للشريف حسين؛ وهو الهاشمي، العلوي، التقي، ذو السيرة الحسنة، سادن الكعبة، ثم دعا به خليفة[٢٣٧].

وعلى ما يبدو فإن العلماء في العراق قد رشحوا الشريف حسين للخلافة. وهذا ما كان من أمر عبد الكريم الزنجاني، الذي أراد بمرونته في مسألة الخلافة أن يكسب ثقة السنّة من محاوريه؛ وعلى ما يبدو أن ذلك قد آتى ثماره، فقد أصبح بعد ذلك الشريك المفضل لدى مصطفى المراغي في الحوار بين الفرقتين[٢٣٨]. إلاّ أن ذلك لم يرق للشيعة بالتأكيد. أما في جبل عامل، فحينما دارت الشائعات سنة ١٩٢٤ حول قبول بعض علماء العراق بخلافة حسين، قامت حول هذا الخبر تعليقات سلبية. يقول تقرير السلطات الفرنسية أن «شيعة الجنوب» اعتبروه «لا أساس له»، وقد

---

٢٣٣. رشيد رضا، **الخلافة والإمامة العظمى**، (١٩٢٢). وقد ترجم الكتاب «هنري لاووست» بعنوان **Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā**, Mémoires de l'IFEAD, tome VI, Beyrouth, 1938, 286 p

٢٣٤. أنظر Nadine Picaudou, «Politiques arabes face à l'abolition du califat», p. 195-200

٢٣٥. يستشهد به وضاح شرارة في **الأمة القلقة**، ص١٠٣-١٠٤.

٢٣٦. **العرفان**، المجلد ٨، العدد ٣، ص٢٣٣ (كانون الأول ١٩٢٢).

٢٣٧. **العرفان**، المجلد ٩، العدد ٥، ص٥٦٥ و٦٦١ و٨٥٤ (١٩٢٤).

٢٣٨. Martin Kramer, **Islam Assembled**, p. 103-104

تساءلوا كيف يصح للشيعة أن ينادوا بالشريف حسين خليفة وهم لا يعترفون بالخلافة أصلاً[٢٣٩].

ولئن بدا الدفاع عن خلافة الشريف حسين أمراً منكراً لدى عامة الشيعة وخاصتهم؛ فإنه لم يكن بلا أي أساس. فلم يكن الشريف حسين علوياً وسادناً للكعبة فحسب، بل كان، على ما يقول «هنري لاووست»، متأثراً في رأيه برشيد رضا، كان يدعو إلى «تصور يكاد يكون شيعياً لإمام روحي قلما يناسب عقيدة «أهل السلف»...»[٢٤٠]. أما صاحب **المنار** فكان من دعاة تنصيب الإمام يحيى خليفة، لأنه كان في إمكانه أن يجمع خلفه غالبية المسلمين العظمى. ثم يقول إن قصده «بالمسلمين» لا يقتصر على السنّة من المذاهب الأربعة الكبرى، بل يضم الشيعة من أمثال الزيدية والخوارج من أمثال الإباضية[٢٤١]. فما الحال فيما يتعلق بالشيعة الإمامية؟ لقد تجنبهم رشيد رضا عن قصد، كما لو أنهم قد فشلوا في كسب الحظوة لديه، بعدما قام بينه وبينهم من جدل، استكمل بعد ذلك، ولم يغيّر من مواقفه. وكما لاحظ «هنري لاووست» بحق في تعليقه على هذا الكلام، كانت «إقامة خليفة مجتهد بإمكانها تقريب وجهتي النظر»[٢٤٢].

بل أكثر من ذلك؛ النظر في ما يقترحه رشيد رضا في موضوع الخلافة يرينا في نظريته تطابقاً مع عقيدة الإمام لدى الشيعة. وكان في ذلك إذن، مادة للمقارنة والنقاش المثمر بين الفرقتين، اللتين كانتا تعيدان صياغة عقيدتيهما في تلك الفترة وتصلحانهما، بهدف إيجاد نوع من الرياسة الروحية تجمع الأمة حول مجموعة من المبادئ المشتركة. وكانت أسس المرجعية الشيعية قد أرسيت في أواسط القرن التاسع عشر بواسطة مرتضى الأنصاري؛ ومنذ ذلك الحين تابع العلماء تطوير هذه المؤسسة وتنظيمها. ولم يتردد أحد هؤلاء العلماء في وصف مرتضى الأنصاري بالخليفة[٢٤٣]. وقد كان في الإمكان أن تكون تجربة هؤلاء العلماء منهلاً تتغذى منه أفكار نظرائهم السنّة، إن لم نقل مثالاً لهم؛ وأن تشكل نقطة الانطلاق للمشورة بينهم. والخليفة الذي وصفه رشيد رضا بأنه مجتهد كبير وظيفته الأولى التشريع، يتفق في أوصافه والمرجع عند الشيعة. أما المعهد العالي لعلم الكلام والشريعة الذي أوصى بإنشائه لتخريج المجتهدين، ومنهم الخليفة العتيد، فإنه يشبه إلى حد غريب

---

٢٣٩. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1675, bulletin de renseignements du Grand Liban, 1924/26, 9/4/1924, Liban sud, p. 2-3

٢٤٠. «Le réformisme des "Salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle», p. 182. ويشير «هنري لاووست» بعد ذلك إلى «مداراة ربّما تكون مبالغاً فيها لمصالح الإنكليز» من قبل الملك حسين. ولا بأس بالتذكير هنا، وذلك بالعودة إلى عبد الكريم الزنجاني، أن الإنكليز كانوا قد شجعوه بالفعل على الخلافة، وأنه اشتهر بالعمالة للمخابرات البريطانية.

٢٤١. **Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā**, p. 178

٢٤٢. المرجع السابق هامش ٤٩، ص٢٦٨.

٢٤٣. محمد كاظم اليزدي في مقدمة لكتاب مرتضى الأنصاري، يذكر، مقدماً إياه على أنه المختار بين الأئمة والخليفة الحق. أنظر Juan Cole, «Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», p. 42

الحوزات العلمية عند الشيعة[٢٤٤]، وكانت تتركز في أوائل العقد الثالث من القرن العشرين في مدن العراق المقدسة[٢٤٥]. على أننا لا نريد هنا أن نقوم بما لم يقم به المسلمون أنفسهم في الوقت المناسب؛ إلاّ أننا نؤكد على أن السنّة والشيعة قد خسروا بذلك فرصة سانحة لبدء نقاش حقيقي في التقريب بينهم.

وقبل أن نختم هذا الفصل، لا بد أن نتفحص مراحل عملية في التقريب، لم تبق عند تبادل الآراء العقيمة، بل وصلت إلى نتائج عقدية كبرى: تلك التي أدت بالنصيرية إلى الاتجاه نحو التشيّع الإثني عشري. فقد قام بعض رجال الدين العامليين بدور أساسي في هذه الحركة التي سوف يلقي تطورها على تأملنا حول التقريب ضوءاً جديداً.

٧- تقريب العلويين

إن المؤشر الأول على التقلبات التي عرفتها الفرقة النصيرية من غلاة الشيعة في أثناء القرن العشرين، هو أن اسمها تبدل مرتين، فحين احتل الفرنسيون جبل أنصارية[٢٤٦] سنة ١٩١٩، أطلقوا على النصيريين اسماً جديداً هو العلويون. وفي سنة ١٩٢٠ قام الجنرال «غورو» بإطلاق اسم رسمي على منطقتهم هو «الأراضي العلوية المستقلة» الذي تحول إلى «دولة العلويين» سنة ١٩٢٢، فـ«دولة العلويين المستقلة» سنة ١٩٢٤[٢٤٧]. وقد قامت جماعة من رجال الدين بتبني الاسم الذي فرضه المحتل؛ فقد رأوا في ذلك فرصة للتخلص من كلمة النصيرية المشتقة من اسم مؤسس فرقتهم ابن نصير (القرن التاسع الميلادي)، لأنه كان يتضمن معنى سلبياً لدى المسلمين السنة[٢٤٨]. وقد بقي اللفظ مستعملاً حتى بعد استقلال سوريا وما زال إلى اليوم كذلك (بلفظ العلوية) ولسوف نستعمله في

---

٢٤٤. كانت الحوزة العلمية تتألف أول الأمر، من شيخ وحوله طلابه، ثم أصبحت تعني جوازاً المدرسة أو مجموعة المدارس أو حتى نظام التعليم برمته.

٢٤٥. **Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā**, p. 132 sq. Voir aussi l'introduction d'Henri Laoust, p. 3-7.

٢٤٦. هذه الجبال في قلب البلاد النصيرية بين الساحل السوري ووادي نهر العاصي. وكان النصيريون، وهم من سكان القرى وحدها (لا البلدات ولا المدن)، يشكلون فيها غالبية السكان، وكانوا يسكنون كذلك في قسم من السهول المجاورة. وكانوا في سنة ١٩٢٠م يعدون، بحسب قول «ماسينيون» بين ٨٠ ألفاً و١١٠ آلاف نسمة. أنظر: «Les "Noseïris" de Syrie : leurs origines, répartition actuelle de leurs clans», **RMM**, XXXVIII (mars 1920), p. 277. ومنهم تجمعات أكثر عدداً في تركيا الحديثة. (وعددهم يفوق الأربعة ملايين نسمة) ولاسيما في سنجق الإسكندرون، وقد تخلت عنه فرنسا إلى تركيا سنة ١٩٣٩. كما أن منهم طائفة صغيرة في لبنان الشمالي «nuṣayriyya», **EI2/VIII/148**

٢٤٧. ضُمّت دولة العلويين إلى دولة حلب ودولة دمشق في: اتحاد دول سوريا. إلاّ أن سلطات الانتداب ألغت الاتحاد سنة ١٩٢٤ وأعلنت استقلال دولة العلويين سنة ١٩٢٥ في بدايتها؛ وبعد ذلك بخمس سنين تحولت إلى حكومة اللاذقية؛ ثم أصبحت محافظة في كانون الثاني ١٩٣٧، وفيها إدارة خاصة خاضعة لسلطة الحكومة. ثم جُعلت مستقلة من جديد سنة ١٩٣٩، ثم دمجت في الختام بسوريا في ٢٠ حزيران ١٩٤٢.

٢٤٨. هذا ما كان من أمر محمد الطويل مثلاً، وقد ألّف كتاباً شهيراً في **تاريخ العلويين**.

هذا العرض دون غيره مهما كانت المرحلة التي نتكلم عليها، وذلك حتى لا يلتبس الأمر على القارئ.

على أن بعض العلويين تبنوا وروّجوا لاسم آخر سموا به أتباع فرقتهم وهو: الجعفريون. ولسوف يقوم عرضنا القادم على شرح أسباب اخذهم بهذا اللفظ عن الشيعة الإمامية، ونذكر بأنهم يستعملونه في وصف فقهم الذي وضعه، بمقتضى عقيدتهم، جعفر الصادق. وذلك أن تبني هذا الاسم الجديد كان في الواقع نتيجة لعملية تقريب العلويين من الشيعة، وقد بدأت في بداية القرن العشرين وأحدثت تغييرات، لا بل إصلاحاً جذرياً، عند البعض منهم، لعقيدتهم، مما أدى إلى انقسام في الطائفة.

كان العلويون في جبل أنصارية في القرن التاسع عشر فقراء ومعزولين في جبالهم، وكان السنّة يعدونهم من المرتدين، وبهذا الاعتبار، كان العثمانيون يحتقرونهم بل ويضطهدونهم[٢٤٩]. وكان الحكم على هؤلاء الغلاة الذين يؤلهون علياً وعلى مذهبهم المغرق في الباطنية، أنهم خارجون على الإسلام. كذلك فإنهم لم يبنوا المدارس لتعليم أبنائهم ولا المساجد لإقامة عباداتهم، التي كانت تقتصر في الواقع على زيارة الأولياء المحليين. ولم يكن منهم من يصلي ويصوم رمضان ويلتزم بالقواعد الصارمة في الحياة، الاّ رجال الدين. وكانوا، باعتبارهم الأوصياء على الدين، يتناقلون علمهم من جيل إلى جيل، وكان كل رجل دين يحمل سرّاً يمكّنه من الوصول من العالم المادي إلى العالم الخفي. وكانت لهم سلطة كبيرة على أتباعهم، وغالباً ما كانوا يحقّقون الأعاجيب، ويصل بعضهم أحياناً إلى رتبة الأولياء. فإذا ما مات، دفن في مزار وأصبح بعد ذلك مكاناً للعبادة[٢٥٠].

وقد قامت سلسلة من الإصلاحات، ليس بمبادرة من العلويين، بل من قبل الدولة العثمانية التي التفتت، في زحمة التنظيمات، إلى مصير هؤلاء الغلاة المنقطعين عن الدولة أو يكادون، في جبالهم. وكان الهدف أن يُستوعبوا تدريجياً باعتبارهم من زوّان المسلمين، وذلك بهدف السيطرة عليهم، وإدخالهم في الجيش وسدّ السبيل على نشاط الإرساليات البروتستانتية في الجبل. وقد حسّن إنشاء المحاكم المدنية[٢٥١]، في بادئ الأمر، وضع العلويين؛ إذ لم يعودوا ملزمين بالمثول

---

٢٤٩. Dick Douwes, «Knowledge and Oppression: The Nuṣayriyya in the Late Ottoman Period», in **La Shīʻa nell' Impero ottomano**, p. 149-169. يزخر الأدب العلوي كذلك بروايات الاضطهاد والشكوى من القهر الذي عانى منه العلويون.

٢٥٠. المرجع السابق ص١٥٠-١٥٣. ونرجع حول العقيدة العلوية إلى: René Dussaud, **Histoire et religion des Nosairis**, librairie Émile Bouillon, Paris, 1900; Louis Massignon, «Les "Noseïris" de Syrie: leurs origines, répartition actuelle de leurs clans», p. 271-280; Jacques Weulersse, **Le Pays des Alaouites**, 2 vol., Tours, 1940 du même, «Les Alaouites», La France méditerranéenne et africaine, 1938, fasc. 2., p. 41-61. أما الدراسات الأكثر حداثة فهي Heinz Halm, Die islamische Gnosis. **Die extreme Schia und die Alawiten**, Zürich, 1992, p. 298 sq.; Moosa Matti, **Shiites extremists: The ghulat sects**, Syracuse University Press, 1988

٢٥١. من بين الإصلاحات التي قامت بها الإدارة العثمانية، تأسيس سلطات قضائية تجارية وأخرى مشتركة في إسطنبول والمدن الكبرى منذ سنة ١٨٥٠. وقد دمجت سنة ١٨٦٠.

أمام المحاكم الدينية التي كانت تعتبرهم من المرتدين. ثم إن الباب العالي أعاد النظر في وضعهم القانوني داخل الإدارة، فسهل اندماجهم فيها تعاطفُ ثلاثة رجال تعاقبوا على منصب الوالي في اللاذقية[٢٥٢]. ثم إنه في العقد التاسع من القرن التاسع عشر أُلّفت لجنة خاصة بمراقبة بناء المدارس والمساجد في القرى العلوية، إلاّ أن هذا المشروع باء بالفشل نظراً لنقص الأموال اللازمة له أو لنقص المتابعة. وقد تحولت المدارس، والمساجد في بداية القرن العشرين، إلى إسطبلات أو إلى مستودعات[٢٥٣]. ولم تكن محاولات الإصلاح هذه، برأي «جاك ويليرس»، إلا ضغوطاً من قبل العثمانيين الذين حاولوا، زيادة في الطين بلّة، أن يرجعوا العلويين إلى سكة الصواب السنيّة. إلاّ أنه، بحسب رأيه، «بقيت المساجد المبنية فارغة، ولم يَسُدِ النظام في الجبل إلاّ على نحو مهتز»[٢٥٤].

بعد هذا الإخفاق، خرج رجال الدين العلويون، وقد أرادوا إنهاء عزلتهم الدهرية، للقاء المجتهدين والأدباء العامليين؛ وكانت مجلة **العرفان** صلة الوصل بينهم. ففي سنة ١٩١١ خرج رجلا الدين العلويان سليمان الأحمد (١٨٦٦، أو ١٨٦٩-١٩٤٢) وعبد اللطيف مرهج (١٨٧٨-١٩١٥)، من جبلهما قاصدين صيدا فالتقيا فيها بأحمد عارف الزين وعبد الحسين شرف الدين وأحمد رضا وغيرهم من العامليين، والتقيا كذلك محمد حسين آل كاشف الغطاء؛ وكان كتابه **الدين والإسلام** على وشك الصدور عن مطبعة العرفان[٢٥٥]. ولقد أدت الاجتماعات في أثناء إقامتهم هذه، إلى نسج الصلات، لا بل إلى تعزيز الصداقات ومباشرة الحوار بين العلماء من الفرقتين. وأقامت بينهما تبادلاً سوف يدوم بعد ذلك.

وقد بدأ العالمان العلويان بنشر مقالاتهما وقصائدهما في العرفان؛ والتزما بتوزيعها وإشهارها في

---

٢٥٢. Dick Douwes, «Knowledge and Oppression», p. 166-168 الولاة الثلاثة هم: أحمد باشا الصلح (١٨٧٩-١٨٨١) وأحمد أباظة (١٨٨١-١٨٨٥) وضياء بيك (١٨٨٥-١٨٩٢). أنظر هاشم عثمان، «صفحات مجهولة من جهاد الشيخ حبيب إبراهيم»، في **المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية في لبنان، ص١١١-١١٢.

٢٥٣. رشيد رضا، **تأريخ الأستاذ الإمام**، الجزء ٢ ص٥٢٧-٥٢٨. وهذا النص هو جزء من تقرير لمحمد عبده حول وضع السكان في ولاية بيروت والشام، يعود إلى تاريخ إقامته في بيروت (١٨٨٣-١٨٨٨). ولا بد أن يكون قوله بأن العلويين قد حولوا المساجد إلى إسطبلات قد أخذه من الشائعات. إلا أن ذلك يعبّر خير تعبير عن تصوّر السنّة للعلويين، ومن الملاحظ أيضاً أنه في عهد المماليك، بعد أن قامت محاولات لإقناع العلويين بالتحول عن عقيدتهم، بُنيت المساجد في الجبل وأنها هُجرت أو تحولت إلى إسطبلات، بمقتضى قول ابن بطوطة. أنظر **EI2/VIII/149**

٢٥٤. Jacques Weulersse, «Les Alaouites», p. 45. Dick Douwes, «Knowledge and Oppression», p. 167-168.

٢٥٥. ذكرت **العرفان** هذه الزيارة في ترجمة لإبراهيم عبد اللطيف وتجعل تاريخها سنة ١٣٢٥هـ (١٩٠٧م). ويبدو ان هذا التاريخ لا يصح إذ نعرف أن محمد حسين آل كاشف الغطاء كان موجوداً هناك. ففي هذا التاريخ خطأ (وهو وارد في كتابات أخرى)، والتاريخ الصحيح هو ١٣٢٩هـ (١٩١١م). أنظر؛ **العرفان**، المجلد ٩، ص٦٣٧ (نيسان ١٩٢٤). أنظر عبد الرحمن الخيِّر، «من أعلام الفكر والأدب في اللاذقية»، **الموسم** العددين ٢٣ و٢٤ (١٩٩٥)، ص٤٣٨. حول هذه اللقاءات أنظر أيضاً، محمد مجذوب، **اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد**، مطبعة العرفان، صيدا ١٩٣٨م ص١٧-١٩.

جبل العلويين[٢٥٦]. ثم إن سليمان الأحمد اغتنم فرصة هذه الرابطة الجديدة ليتابع طلب العلم ويوسع معارفه، وليأتي بالثقافة الإسلامية الإمامية إلى جبل العلويين؛ ولذلك فإنه في حزيران ١٩١٤، بينما كان محمد حسين آل كاشف الغطاء في طريق عودته إلى النجف، أرسل إليه من بيروت خمسين نسخة من كتابه **الدين والإسلام**؛ وقد سأله سليمان الأحمد في رده عليه، أن يكون واسطته في إقامة الصلة بصدر الدين الصدر، و«بالفيلسوف الكبير، صاحب نقد فلسفة داروين»، أي محمد رضا التقي الأصفهاني[٢٥٧]. كذلك فإن عبد الحسين شرف الدين عدّه هو وإبراهيم عبد اللطيف مرهج بين طلابه وأعطاه الإجازة العامة[٢٥٨].

وقد شكلت هذه اللقاءات، في آن معاً، المرحلة الأولى من التقريب بين العلويين والشيعة والمرحلة الأولى من حركة الإصلاح، وكان سليمان الأحمد واحداً من صناعها الأساسيين. وقد وضع هذا العالم، بالفعل، برنامجاً إصلاحياً بكل معنى الكلمة؛ فانبرى إلى مهاجمة المعتقدات الشعبية الباطلَة وشعائر السحر، وكانت شائعة في الجبل؛ وساهم في التأليف بين جماعة العلماء العلويين وتنظيم عملهم وكسر عزلتهم[٢٥٩]؛ وكان له العديد من التلامذة، وكان يستقبلهم في منزله، كما أنه نادى بتعليم البنات[٢٦٠]. ثم إنه ساهم في إدخال الفقه الجعفري لدى العلويين. على أنه، خلافاً للعديد من علماء الجبل، كان يرفض صهر العقائد العلوية في الإمامية؛ وكان رأيه أن للتقريب فضائله، إلاّ أن له حدوده أيضاً؛ لذلك كان يقول بالحفاظ على بعض الخصوصيات العقدية.

---

٢٥٦. في رسالة مؤرخة في ٢٣ أيلول ١٩١٢، يشكر أحمد عارف الزين سليمان الأحمد على اقتراحه توزيع مجلته، ويورد علي سليمان الأحمد هذه الرسالة في كتابه الإمام الشيخ سليمان الأحمد (ب. ت. / ب. ط.) ص٩٩-١٠٠.

٢٥٧. المرجع السابق ص٦٨-٧١. وفي النص إشارة إلى صدر الدين شرف الدين، وهذا خطأ مؤكد، نظراً للفترة التي يتكلم عليها. أما الذي كان يكتب في **العرفان** في تلك الفترة فهو صدر الدين الصدر. وأما فيما يتعلق بكتاب محمد رضا التقي الأصفهاني الصادر في بغداد سنة ١٩١٣م، فإن **العرفان** قد نشرت له عرضاً لا بد أنه لفت انتباه سليمان الأحمد. أنظر العرفان، المجلد ٥، العدد ٥، ص١٩٧.

٢٥٨. عبد الحسين شرف الدين، **بغية** الجزء الثاني ص٨٦. وقد أورد علي سليمان الأحمد في كتابه **الإمام الشيخ سليمان الأحمد**، صورة عن الإجازة التي أعطاها عبد الحسين شرف الدين إلى سليمان الأحمد. وتظهر على إحدى نسخ كتابه **ثبت الموسوي في إجازة النقوي أو ثبت الأثبات في سلسلة الرواة**، العرفان ١٣٥٥هـ (١٩٣٧-١٩٣٨) أنظر أيضاً: محمد مجذوب، **اليوبيل الذهبي** ص٢٣؛ وقد كتب مقدمته عبد الحسين شرف الدين.

٢٥٩. كان من عادة رجال الدين العلويين أن يقوموا بالسفر في الجبل بين قرية وقرية لاكتساب المعارف من الكبار في السن، والاحتكاك بالناس. وقد أطال سليمان الأحمد وإبراهيم عبد اللطيف مرهج سفرهما جنوباً إلى صيدا فلقيا علماء الإمامية وشمالاً إلى أضنه في قيليقية، فلقيا علماء العلويين ووجهاءهم فيها. (كان في سنة ١٩٢١ ما يقارب ٨٠ ألف علوي يعيشون بين أضنه وطرسوس وجوارهما. **EI2/VIII/148** ,«nuṣayriyya») ثم عاد سليمان الأحمد إليها مرة ثانية أنظر: **الإمام الشيخ سليمان الأحمد**، ص٢٤.

٢٦٠. أنظر، محمد مجذوب، **اليوبيل الذهبي**. ص٢٧-٣٩. وقد اعتنى سليمان الأحمد بتعليم أبنائه، ومنهم ابنه محمد، وهو الشاعر المشهور بلقبه «بدوي الجبل»، وابنته فاطمة، وهي الشاعرة المشهورة بلقبها «فتاة غسان». عبد الرحمن الخيِّر، «من أعلام الفكر والأدب في اللاذقية» ص٤٤٣. كذلك فإن له ابنة أخرى كانت أول طبيبة في اللاذقية، بمقتضى قول عبد اللطيف يونس في **مذكرات** (ب. ط.) دمشق، ١٩٩٢، ص٥٦.

وكانت المرحلة الثانية من التقرب من الشيعة نتيجة للسياسة الفرنسية في سوريا، التي أدت بالعلويين إلى تبني الفقه الجعفري. فقد فصل الفرنسيون، منذ وصولهم، جبلَ العلويين عن باقي سوريا، وأقاموا فيه دولة مستقلة في حزيران ١٩٢٢. أما المذهب العلوي، وكان برأيهم مُضطهداً قبل الانتداب، فقد استقل رسمياً، بفضل الانتداب، عن الإسلام[٢٦١]. وفي ١٥ أيلول من سنة ١٩٢٢ صدر قرار عن حكومة دولة العلويين يقضي بتبديل التشريع العلوي إلى نظام الدولة ويمنع على المحاكم السنيّة أن تحكم في القضايا التي تختص بالقضاة العلويين[٢٦٢]. وبذلك يكون العلويون، في نظر ممثلي سلطات الانتداب، «قد أصبح لهم قضاة من مذهبهم يطبقون أعرافهم فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية»، مما جعلهم «يعلنون مذهبهم على الملأ، وهو معترف به على قدم المساواة مع باقي التجمعات الدينية»[٢٦٣].

من تبني الفقه الجعفري إلى «الجمعية الجعفرية»

لم يكن للعلويين إلى ذلك الحين تقاليد مكتوبة في الفقه، بل كانوا يتبعون العرف. وقد عجل إنشاء المحاكم في التقريب بينهم وبين الشيعة الإثني عشرية، لأن رجال الدين العلويين اضطروا «لاقتراض» الفقه الجعفري، لتطبيقه في محاكمهم. وبالفعل، بعد إنشاء هذه المحاكم، ببعضة أشهر، كتب سليمان الأحمد لمجتهد دمشق، محسن الأمين، يسأله عن القانون المتبع لدى قضاة الشيعة في بلاد الشام وفارس ويطلب منه كتب المراجع. وقد فسر له محسن الأمين طريقة عمل القانون القائم على الفقه، وأرسل له نسخاً من كتابين أساسيين هما: **شرائع الإسلام** للمحقق الحلي، **والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، للشهيد الثاني، وقد وعده بأن يرسل إليه غيرهما من الكتب[٢٦٤]. وقد استعان سليمان الأحمد بصديقه أحمد عارف الزين، وكان ما يزال يروّج لمجلته في الجبل، فأرسل له نسخاً من **الشرائع**، وأخرى من **اللمعة الدمشقية**، للشهيد الأول، ونصحه بالاتصال بمحسن الأمين، ليس في الأمور المتعلقة بكتب الفقه فحسب، بل في جميع المسائل الشرعية[٢٦٥]. وقد تبع ذلك رسائل

٢٦١. «Les Alaouites et le Mandat français», **L'Asie française**, n° 319, avril 1934, p. 106.

٢٦٢. Edmond Rabbath, **L'évolution politique de la Syrie sous mandat**, Marcel Rivière, Paris, 1928, p. 185 والقرار المذكور مؤرخ في ١٥/ ٩/ ١٩٢٢ ويحمل الرقم ٦٢٣.

٢٦٣. «Les Alaouites et le Mandat français», p. 107.

٢٦٤. أنظر جواب محسن الأمين المؤرخ في ٤/ ٢/ ١٩٢٣، في كتاب علي سليمان الأحمد، **الإمام الشيخ سليمان الأحمد** ص٥٩.

٢٦٥. المرجع السابق ص٩٨؛ رسالة أحمد عارف الزين المؤرخة في ١٢/ ١٢/ ١٩٢٣. ونذكر هنا أن بعض العلويين كانوا يستشيرون محسن الأمين حول المسائل الشرعية. ففي **معادن الجواهر** يجيب عن سلسلة من الأسئلة طرحها المؤمنون من منطقة صافيتا. وليس فيها شيعة إماميون بل فيها علويون. أنظر **معادن الجواهر** الجزء الأول ص٣٧١ وما بعدها.

أخرى، ولاسيما من عبد الحسين شرف الدين؛ وكان التجار الشيعة، من أمثال آل بيضون، يتكفلون بإيصال الكتب مع بضائعهم[٢٦٦]. وبذلك تمكن رجال الدين العلويين من الفقه الجعفري.

في العقد الثالث من القرن العشرين، شق المنطق الإصلاحي سبيله إلى العلويين. وكان سليمان الأحمد، على رأس هذه الحركة، يستعمل معجم دعاة الإصلاح السنّة (نهضة، تجديد، إصلاح) في دعوته إلى الأفكار التي كان يُدعى إليها في الوسط السنيّ منذ ما يقارب نصف قرن، ومنها العودة إلى إسلام السلف. وهذا ما يستفاد من رسالة وجهها سنة ١٩٢٦ إلى اثنين من أتباع الإصلاح غيره، هما؛ محسن علي حرفوش (١٨٨٢-١٩٣٦) ويعقوب الحسن (١٨٦٧-١٩٢٩)[٢٦٧]؛ وينتهي فيها إلى ضرورة احتكام العلويين إلى رياسة دينية واحدة، والتفافهم حول معتقدات واحدة. وقد حُضّر لاجتماع يضم رجال دين آخرين، برعاية سليمان الأحمد[٢٦٨]. وتبع ذلك اجتماعات أخرى اجتذبت العديد من رجال الدين والوجهاء[٢٦٩]. فقد كان على العلويين، قبل أن يتطلعوا إلى الاتحاد بالفرق الإسلامية الأخرى، أن يحققوا الوحدة داخل جماعتهم، وكانت إلى ذلك الحين عرضة للانقسام الشديد بسبب الخلافات الدينية والصراعات القبلية.

وقد توصل رجال الدين العلويون، بعد ذلك بأقل من عشر سنوات، إلى تنظيم صفوفهم وتبني موقف واحد. وقد أعلنوا إسلامهم على الملأ، في مواجهة المحتل الفرنسي والعالم، وذلك في تصريحات كانوا يعبرون فيها أيضاً عن أفكارهم السياسية المؤيدة للوحدة السورية[٢٧٠]. وفي سنة ١٩٣٦، عشية توقيع المعاهدة الفرنسية - السورية، كانت الفرصة سانحة للقيام ببادرة تظهر تعلقهم

٢٦٦. المرجع السابق ص٩٦-٩٧.

٢٦٧. افتتح محسن علي حرفوش مدارس في القرى العلوية، وكان قاضياً في محكمة جبلة طوال خمس عشرة سنة. وقد حارب العادات المحلية المخالفة للشرع. أنظر إبراهيم حرفوش، **مستدركات** من مخطوطة لحسين ميهوب حرفوش بعنوان، **كتاب خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة** الجزء ٤ ص٤٢٤-٤٢٦. وكان يعقوب الحسن، هو أيضاً من أنصار النهضة. وقد وقف في وجه الجمود والتعصب. أنظر عبد الرحمن الخير، «من أعلام الفكر والأدب في اللاذقية» ص٤٣٤-٤٣٧.

٢٦٨ - المرجع السابق ص٤٤٥-٤٤٧. وتاريخ هذه الرسالة إلى محسن علي حرفوش هو: ٦/ ١/ ١٩٢٧. وكان يعقوب الحسن قد رد بالإيجاب على هذا النداء إلى الإصلاح والتجديد بتاريخ ٢٠/ ١٢. ورد محسن علي حرفوش في ١٥/ ١/ ١٩٢٧ بأنْ ناقش الأمر مع علماء آخرين حاضرين للاجتماع لمناقشة اقتراحات سليمان الأحمد. أنظر ص٤٤٨-٤٥١.

٢٦٩. رسالة من القاضي محمد حميد إبراهيم (١٨٨٧-١٩٧٥) إلى سليمان الأحمد، يسترجعها إبراهيم حرفوش في **مستدركاته** الجزء الرابع ص٤٨٠-٤٨٢. أضف إلى ذلك أن عبد اللطيف يونس يذكر في مذكراته اجتماعاً أقيم في بيت أحد أقاربه من رجال الدين، ياسين عبد اللطيف، في صيف سنة ١٩٣٣، حضره وجهاء ورجال دين، بهدف توحيد الطائفة وتنظيم الإصلاح، وقد اتُفق على اجتماع آخر بعد ذلك بسنة، إلا أن السلطات الفرنسية منعته. أنظر عبد اللطيف يونس، **مذكرات**، ص٣٦-٣٧.

٢٧٠. كان المجتمع العلوي ينقسم بين «المنشقين» من جهة، وكانوا يتعاملون مع الفرنسيين ويطالبون بالإبقاء على استقلال منطقتهم عن سوريا، و«الوحدويين» من جهة ثانية، وكانوا يناهضون الانتداب ويطالبون بالتحاقهم بسوريا. Nadine Méouchy, «Les logiques communautaires sous le mandat: le cas des Alaouites de Syrie», Modernisation et mobilisation sociale, vol. II, Dossiers du CEDEJ, Le Caire, 1992, p. 202-206.

بالوحدة، ورفضهم الظهور بمظهر الأقلية الدينية المستقلة عن الإسلام؛ فنشروا على الملأ قراراً، هو نوع من الفتوى، يعلنون فيه: أن كل علوي يقول بالشهادتين ويقر بأركان الإسلام الخمسة، يكون مسلماً؛ وأن كل علوي لا يجهر بالإسلام ديناً، أو ينكر أن يكون القرآن كتابه ومحمد نبيه، لا يعد من العلويين بحكم الشرع. وأضافوا إلى ذلك أن العلويين كانوا من المسلمين الشيعة من أتباع الإمام علي، وأنهم يتحدرون من القبائل العربية التي ناصرته[٢٧١]. وقد أكدوا بذلك على عروبتهم وإسلامهم في آن معاً.

وقد أجابهم مفتي القدس، أمين الحسيني[٢٧٢] باعتباره المدافع عن الوحدة الإسلامية، والسياسي المحنك، معلناً بدوره على الملأ، فتوى مفصلة أصدرها في تموز سنة ١٩٣٦، يقرّ فيها بإسلام العلويين وبأنهم ينتمون إلى جماعة المؤمنين، ولهم حقوق غيرهم من أفرادها، وعليهم واجباتهم. ولسوف نتابع نتائج هذه الفتوى، بدلاً من أن نناقش محتواها من وجهة نظر العقيدة[٢٧٣]؛ فقد فتحت لأول مرة، ثغرة في السور؛ إذ عبّر رجال الدين العلويون علناً عن تعلقهم بالإسلام واعترف بهم مرجع سنيّ رفيع على أنهم مسلمون.

بدأت المرحلة الثالثة من التقريب بين العلويين والشيعة الإمامية في أواخر العقد الخامس من القرن العشرين. وكان المحرض في ذلك، من قبل الشيعة الإمامية، حبيب آل إبراهيم مفتي بعلبك في ذلك الحين، وكان مندوباً من قبل المرجع محسن الحكيم وممولاً ومدعوماً منه. وكان هذا الأخير قد استقدم إلى النجف جماعة من طلاب العلم العلويين لدراسة العلوم الدينية بالطريقة التي تدرّس بها في عاصمة العلم الإمامي هذه[٢٧٤]. وقد تبعهم آخرون. بعد ذلك بثلاث سنوات، في ٢٧ نيسان سنة ١٩٥١، أسس حبيب آل إبراهيم هو وجماعة من العلماء العلويين في اللاذقية **الجمعية الخيرية الإسلامية الجعفرية**.

وكان حبيب آل إبراهيم قبل ذلك قد قام بزيارات إلى القرى العلوية، ووزع نسخاً عديدة من كتابه **سبيل المؤمنين**، وأقام الصلات بينه وبين رجال دين وأدباء من العلويين، وساهم في بناء المدارس،

---

٢٧١. Paulo Boneschi, «Une fatwà du Grand Muftī de Jérusalem Muḥammad 'Amīn al-Ḥusaynī sur les ‘Alawites», **RHR**, 122 (1940), p. 44 (texte arabe) et p. 46-47 (traduction en français)؛ عبد الله الهاشمي، **آية الله السيد حسن الشيرازي فكر وجهاد**، قم (ب. ت.) ص٣٢٢-٣٢٣.

٢٧٢. لم يكن أمين الحسيني قد أتم دراسته الدينية العليا، بالرغم من منصبه، فلم يكن يعد من بين العلماء، بل إنه تخرّج من مدرسة الإدارة في إسطنبول. Nadine Picaudou, **Les Palestiniens, un siècle d'histoire**, Éd. Complexe, Bruxelles, 1997, p. 73

٢٧٣. أنظر مقالة باولو بونيشي Paulo Boneschi المذكورة سابقاً، ويورد الفتوى في الصفحتين ٤٤-٤٥ ثم يترجمها ويحللها. أنظر أيضاً Martin Kramer, «Syria's Alawis and Shi‘ism» in Shi‘ism, Resistance and Revolution, p. 241

٢٧٤. Martin Kramer, «Syria's Alawis and Shi‘ism», p. 243. هذا ونشر حبيب آل ابراهيم في مجلته رسالة أرسلها اليه من النجف أحد طلابه، أحمد تفاحة. راجع **الاسلام في معارفه وفنونه**، المجلد الخامس (١٩٥٢)، ص٥٨٤.

وساعد على ترميم مسجد بلدة الدريكيش، إلا أن جهوده التبشيرية ظلت معزولة وغير كافية. فكان إنشاء الجمعية بمثابة برنامج حقيقي لتحقيق أهداف هذه الحركة وتزويدها بتنظيم فعال. وكانت أهدافها إنشاء المدارس وبناء المساجد ونشر التعليم الديني بحسب المذهب الجعفري والدعوة إلى التقريب بين الفرق. وقد هللت الصحافة السورية لهذه المشاريع[٢٧٥]؛ كما أن حبيب آل إبراهيم، بعد عودته إلى بعلبك، تلقى من أحمد رضا وسليمان ظاهر رسائل يمتدحان فيها جهاده في نشر الدين بين العلويين، ودعم المتنورين منهم. وأخبره شركاؤه العلويون أن الجمعية لاقت استقبالا حسنا في الجبل[٢٧٦]. . .

في آب من سنة ١٩٥١ عقدت الجمعية اجتماعها الثاني في الريف قرب بانياس، فاجتمع فيه مائتا عالم وأديب من العلويين. وقد سأل رجل من طرطوس في ذلك الاجتماع سؤالين أساسيين: هل قام انقلاب في المذهب العلوي أم أن ديانته قد تبدلت؟ ولماذا سُميت الجمعية جعفرية ولم تُسَمَّ علوية؟ (فلا تُسمّى جميعة شافعية، أو غيرها، باسم الجمعية الحنفية). ويكشف هذان السؤالان عن أن العلويين ممن كانوا على اهتمام بأعمال الجمعية، لم يكونوا يدركون جميعاً مقتضيات التقريب ومداه باتجاه الشيعة الإمامية. حتى أن البعض كانوا قلقين، فليس هناك ما يشير إلى أنهم، لو عرفوا بحقيقة الوضع، كانوا يقبلون بحركة تؤدي في الواقع إلى انقلاب العلويين إلى التشيّع الإمامي.

ولقد جاء الجواب عن هذه الأسئلة من أمين سر الجمعية، وهو رجل دين يدعى عبد الرحمن الخيّر (١٩٠٤-١٩٨٦). قال في الإجابة عن السؤال الأول، أنه لم يكن من تغيير ولا من تحويل، لأن المذهب العلوي كان منذ القدم هو المذهب الشيعي الجعفري الإمامي؛ إلا أن الجماعة العلوية اضطرت، بسبب الصعوبات التي واجهتها في تاريخها، إلى أن تنطوي على نفسها. إلا أن الوقت حان لكي تعود إلى الانطلاق من جديد ولكي تعيد الصلة بمذهبها. وقال في الإجابة عن السؤال الثاني ما يؤكد الفكرة نفسها؛ ففي رأيه أنه لم يكن من فرق بين العلويين والجعفريين[٢٧٧]. هذه النظرة إلى تاريخ العقيدة العلوية وما دار حولها من كلام، أقنعت قسماً من العلويين، ما لبثوا أن شكلوا في سوريا في عهد حافظ الأسد، المذهب الرسمي؛ وكان الناطق باسمهم عبد الرحن الخيّر الذي نشر عدداً من الكتب المطابقة للعقيدة الإمامية باستثناء

---

٢٧٥. حسن نصر الله، **تاريخ بعلبك**، الجزء الأول، ص١١٥-١١٧؛ وكامل حاتم، «إطلالة على حياة الشيخ حبيب آل إبراهيم»، في **المجتهد العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان، ص١٢٨-١٢٩.

٢٧٦. حبيب آل إبراهيم، «القضية العلوية»، **الإسلام في معارفه وفنونه**، المجلد ٤، العدد ٤ (أيلول ١٩٥١) ص٤٧٠ وما بعدها.

٢٧٧. حبيب آل إبراهيم، «المؤتمر الثاني للجمعية الخيرية الإسلامية الجعفرية»، المرجع السابق، ص٤٧٩-٤٨١.

عناوينها[٢٧٨].

وقد تمكن العلويون، بفضل قيام الجمعية الجعفرية، من اتباع سياسة مشتركة ومن الدفاع عن حقوقهم لدى الإدارة في سوريا المستقلة. وقد استطاعوا أن يحصلوا على اعتراف رسمي بمذهبهم في القرار رقم ٢٣ المؤرخ في ١٥ حزيران ١٩٥٢، فألفت لجنة خاصة بتعيين رجال الدين الجعفريين (أي العلويين) الذين يحق لهم ارتداء ثوب رجل الدين[٢٧٩].

وقد توبعت عملية تقريب العلويين خير متابعة، حتى أن بعضهم اعتمد عقائد الشيعة الإمامية وشعائرها بحذافيرهما، وأن علماء هم درسوا في المدارس الدينية الإمامية. ومع ذلك فإن عدداً لا يستهان به منهم بقوا على عقيدتهم ورفضوا أن يتحولوا إلى «جعفريين». ولقد اختط سليمان الأحمد نهجاً ثالثاً، إذ كان يشجع الإصلاحات الماضية باتجاه الحداثة والعقلانية لدى العلويين، ويرفض ما كان منها مسيئاً في رأيه إلى أركان العقيدة والهوية لديهم.

وكانت مواقف العلويين والشيعة الإمامية من التقريب ترتكز إلى قناعاتهم الدينية وإلى أفكارهم السياسية وحتى إلى انتهازيتهم السياسية، وقد تشكّل لدى الشيعة الإمامية موقفان من تقريب العلويين: الأول يقول باستيعابهم في الطائفة الشيعية، بغض النظر عن احتفاظهم ببعض خصوصياتهم؛ والثاني يقول بإبعادهم واعتبارهم من الغلاة، فلا يعتنقون الإمامية إلا بصورة سطحية. وهكذا بقي المجتهدون الشيعة إلى اليوم منقسمين حول مسألة ما إذا كان العلويون مسلمين أم لا[٢٨٠].

كان رهان التقريب الذي قام به العلويون بسيطاً، إذ كان قائما على إعلان إسلامهم بواسطة المرور عبر التشيع الإمامي وعلمائه، الذين شكلوا الضمانة لهم أمام السنة. ولا شك هنا في تحقيق معنى التقريب: فهو آحادي الاتجاه، من الأقلية نحو الأكثرية، ومن المحيط نحو المركز، ومن

٢٧٨. يعاد طبع كتب العقائد بحسب «المذهب الجعفري العلوي» التي كتبها عبد الرحمن الخيِّر، بصورة منتظمة، وتوزع على نطاق واسع في مواضع بيع الكتب الشعبية في سوريا، وقد ألّف أيضاً كتباً في الفقه موجهة إلى عامة المؤمنين، على مثال كتب الفقه في المذهب الإمامي. أنظر مثلاً: **كتاب الصلاة والصوم ومناسك الحج وفق المذهب الجعفري «العلوي»**، دمشق، الطبعة ١١، ١٩٩٥، ١٤٢ص، وهو كتاب في إقامة الشعائر. ونجد رواية لتاريخ المذهب العلوي الجعفري في كتب بعض المؤلفين المعاصرين، مثل رجل الدين الإثني عشري جعفر المهاجر في، **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا**، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٢ ص١٥٣-١٥٧.

٢٧٩. أنشأ القرار الأول (رقم ٣، بتاريخ ٣/ ١٢/ ١٩٥١) لجنة مكلفة بتعيين رجال الدين المأذونين بارتداء ثوب رجل الدين شرط أن يكونوا قد تلقوا دروس الشريعة. وقد طالب العلويون بإنشاء لجنة خاصة بهم. وبعد القبول بالمبدأ، شُكّلت اللجنة الأولى في اللاذقية بمقتضى القرار رقم ٨ تاريخ ١٨/ ٧/ ١٩٥٢. وكان حبيب آل إبراهيم ينضم إلى اجتماعات أعضائها الأربعة بصفة غير رسمية. أنظر، هاشم عثمان، «صفحات مجهولة...» ص١١٤. Martin Kramer, «Syria's Alawis and Shi'ism», p. 244.

٢٨٠. المسألة سياسية، ولا سيما أن رئيس الجمهورية العربية السورية، حافظ الأسد، علوي. فلا عجب إذن أن يكون رد بعض المجتهدين في لبنان على المسألة ردّاً إيجابياً وذلك اتباعاً لخطى موسى الصدر.

الباطنية نحو الظاهرية. وهدفه المنشود هو قبول العلويين في الأمة ودخولهم واندماجهم فيها. والحق، أن الشيعة الإمامية هم في موقف مشابه، إذ كانوا في نظر العديد من السنة، لا ينتمون إلى الأمة[٢٨١]، وكان عليهم أن يخضعوا لامتحان دخول للقبول بهم. وكان على الأقلية الشيعية أن تلحق بالأكثرية السنية التي لم تكن أكثر عدداً وحسب، بل كانت مسيطرة على السلطة السياسية في العالم العربي أيضاً. ولقد قام الشيعة، هم أيضاً، بتنازلات لكي يدخلوا في الأمة، ولو ظاهرياً؛ إلا أنهم لم يصلوا إلى السكوت عن أركان عقيدتهم، وإلى طمسها، كما فعل بعض العلويين بمعرفتهم الباطنية. وقد تخلى الشيعة عن اعتقادهم بتحريف نسخة القرآن المتعمدة لدى السنة، وقبلوا بكتاب مقدس واحد يجمعهم بغيرهم من المسلمين؛ وقد تجنبوا إظهار اعتقادهم بوجود كتب مقدسة أخرى، كما أنهم أخفوا الأوجه الباطنية في عقيدتهم، وذلك، على الأقل، فيما كتبوا متوجهين به إلى السنة. وكل ذلك ناتج أيضاً عن إخضاع العقيدة للعقلانية والنظامية المناسبتين لأخلاق العصر.

وفي المقابل التزم الشيعة الإمامية بالحفاظ على خصوصيات عقدية، ومثالها شعائر عاشوراء، وكانوا يعلنونها على الملأ باعتبارها من خصائص طائفتهم. ففي الفترة التي شهدت إعادة تحديد أدوار الجماعات الدينية في الدول الحديثة القريبة العهد بتأسيسها، كان شيعة لبنان وشيعة العراق، يهدفون إلى الظهور بمظهر الطائفة السياسية. وهذا هو موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب. إن حركة التقريب هذه كانت، فيما يتعلق بالشيعة، تقوم على التقرب من الأكثرية من المسلمين بهدف الدخول في الكيان الديني والسياسي الكبير، وهو الأمة، وأن يُعْتَرَف بهم فيه، وأن يكون لهم موضع فيه.

ولم ير، لا محسن الأمين ولا عبد الحسين شرف الدين، ولا العديد غيرهم من علماء الشيعة، الذين عملوا، كلّ على طريقته، في سبيل حركة التقريب هذه، نتائج جهودهم. وكان لا بد من انتظار سنة ١٩٥٩، حيث اعتبُر التشيع المذهب الفقهي الخامس في الإسلام، وذلك من قبل المراجع الدينية السنية العليا في الأزهر[٢٨٢]. وقد كان هذا الاعتراف غير متين...

٢٨١. يظهر هذا الإنكار، على سبيل المثال، واضحاً لدى موسى جار الله، إذ يضع الشيعة في جهة، والأمة في جهة أخرى، أنظر **الوشيعة**، في مواضع متفرقة من الكتاب.

٢٨٢. أصدرت المجلة الرسمية الناطقة باسم الأزهر في شباط سنة ١٩٥٩ فتوى لشيخ الأزهر محمود شلتوت يبيح فيها تدريس الفقه الشيعي في جامعة السنّة. Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought**, p. 48 sq.

الفصل الثامن

معركة العامليين القومية

I– تصاعد العروبة

I – ١ – «مؤتمر دمشق» سنة ١٨٧٧

كتب محمد جابر آل صفا، وهو من أدباء النبطية، تاريخ الحركة العربية في جبل عامل، وكان هو نفسه من مناصريها. فبعد أن أظهر أن الحركة كانت ذات أصول عميقة[١]، أرّخ دورها الأول بحدث وقع سنة ١٨٧٧، وهو انعقاد «مؤتمر دمشق»[٢]. ومن المعروف بالفعل، أنه في حوالى العقد التاسع من القرن التاسع عشر، بدأ العرب بالتحرك سرّاً لمواجهة العثمانيين، وبتأسيس الحلقات والجمعيات بهدف تنظيم الحياة العامة ورأب الصدع في الإدارة العثمانية، ولاسيما في مجال التعليم[٣]. أما فيما يختص بهذا «المؤتمر»، فقد كان، بمقتضى قول محمد جابر آل صفا، اجتماعاً سرياً جمع حول أحمد باشا الصلح ما يقارب الثلاثين وجيهاً من بلاد الشام، طرحوا مسألة انفصال سوريا عن الدولة العثمانية، واتفقوا على اختيار عبد القادر الجزائري، وكان قد التجأ إلى دمشق منذ

١ . يعتبر محمد جابر آل صفا أن خضوع العامليين للسلطة التركية اقتصر على الفترة ما بين سنتي ١٨٦٥ و١٩١٨، وأنهم، قبل ذلك، كانوا يقاومونهم بشدة. أنظر، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٠٦-٢٠٨. حول تاريخ الحركة العربية، أنظر أيضاً دراسة على مخطوطة لمحمد جابر آل صفا أنهاها سنة ١٩٣٤م: محمد مخزوم، «الحركة العربية في جبل عامل في ظل الحكم التركي والانتداب الفرنسي»، في **مؤرخون أعلام من لبنان**، دار النضال، بيروت ١٩٩٧ ص٣٧٧-٣٨٨.

٢ . لفظة «مؤتمر» كانت قد استعملت لاحقاً من قبل المؤلفين المذكورين هنا، إلا أنها لم تكن تستعمل في الوقت الذي تم فيه هذا الاجتماع. والحق أن فارس الشدياق كان أول من استعمل هذه اللفظة سنة ١٨٨٠، ثم حققت النجاح الذي نعرفه، بسبب انعقاد المؤتمر العربي سنة ١٩١٣، وهذه المعلومات وصلتني من شريف كيوان بمقابلة في ٢٧/ ١/ ١٩٩٨.

٣ . أنظر المقاطع المتعلقة بجمعية المقاصد وقضية «البيانات» في هذه الدراسة ص الفصل الرابع الهامش (١٧٦).

سنة ١٨٥٥، أميراً على بلاد الشام إذا ما نالت نوعاً من الاستقلال أو الحكم الذاتي. وقد نقل القرار إلى الأمير، أحمد باشا الصلح، وكان يمثل مسلمي الساحل، أما جبل عامل فكان يمثله عالمان؛ محمد الأمين وعلي الحر، ورجلان من الأعيان؛ شبيب باشا وعلي عسيران.

ويتابع المؤلف كلامه قائلاً إن المفتي محمد الأمين، وكان رجلاً مناضلاً «متطرفاً في العروبة»، حرّض العامليين على الثورة على العثمانيين، وقام بمراسلة عبد القادر الجزائري علناً موجهاً رسائله إلى «سُدَّة الإمارة» في دمشق. وقد علم الوالي التركي بذلك ونفى العالم إلى طرابلس[٤].

ولم يذكر هذا المؤتمر إلا مؤلفان، مع أنه شكل حدثاً مهماً في الحَياة السياسية في بلاد الشام، وهما: محسن الأمين وعادل الصلح، وهو حفيد أحمد باشا. وقد أقام كلّ منهما كلامه على روايات سمعاها من أفراد من آل الصلح.

أشار محسن الأمين إلى هذا المؤتمر في الترجمة التي خص بها عمّه محمد. وروى أن هذا الرجل المقدام، الذي وقف في وجه العثمانيين، كان قد التحق بجماعة من علية القوم، ومنهم أحمد باشا الصلح، فقرروا أن يؤسسوا الدولة العربية وعلى رأسها الأمير عبد القادر؛ وقد عوقب محمد الأمين لهذا السبب بالنفي ثلاث سنوات إلى طرابلس[٥].

أما رواية عادل الصلح عن هذا «المؤتمر العربي» فهي الأكثر تفصيلاً[٦]. فهو يستعيد المرجعين العامليين المذكورين، إلا أنه يرتكز بخاصة على أقوال جدّه وأستاذه أحمد عباس الأزهري[٧]. وإذ جمع عادل الصلح معلوماته على هذا النحو، فقد روى كيف نُظِّم هذا المؤتمر الذي اجتمع فيه أعيان بلاد الشام واتفقوا على طلب استقلال بلادهم. إلا أنهم لم يكونوا مجمعين على درجة هذا الاستقلال – أو هذه السيادة – الذي كان ينبغي عليهم المطالبة به لدى الدولة العثمانية... وعلى كل حال، فقد قبل عبد القادر الجزائري اقتراحهم، بمقتضى قول عادل الصلح، بشرط الاحتفاظ بالارتباط الروحي بالخليفة العثماني والتحقق من موافقة الناس المعنيين به[٨]. ولم يكن هذا «المؤتمر» يشكل عنصر عصيان على الدولة العثمانية، بل كان بخلاف ذلك، نتيجة لاتصالات حصلت في بداية الحرب الروسية. فقد كان، إذن، مظهراً من مظاهر الذعر الذي أصاب أعيان بلاد

٤ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٠٨-٢٠٩.

٥ . **الأعيان**، مجلد ١٠ ص١٢٦. ينقل مخبر محسن الأمين روايته عن رضا الصلح الذي أخبره بها أبوه أحمد باشا.

٦ . عادل الصلح، **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧م** (بلا طبعة)، بيروت، ١٩٦٦م، ٢٠٧ص. أنظر أيضاً تحليل «فريتس ستيپات» Fritz Steppat «Eine Bewegung unter den Notabeln syriens 1877-78. Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus», **ZDMG**, sup. I, Teil 2 (1969), p. 631-649. ونذكر أن كاتباً عاملياً آخر، علي مروة، أشار إلى انعقاد «المؤتمر» في دمشق في كتابه حول تاريخ جبع، إلا أنه اكتفى برواية عادل الصلح ولم يزد عليها أي عنصر جديد أو تحليل. أنظر **تاريخ جبع**، ص٣٦٢-٣٧٢.

٧ . كان أحمد عباس الأزهري (١٨٥٣ – ١٩٢٧) عالماً من دعاة الإصلاح البيروتيين درّس في المقاصد، ثم أنشأ بعد ذلك سنة ١٨٩٥ ما سوف يُدعى بالثانوية الإسلامية. أنظر: الزركلي، **الأعلام**، المجلد الأول ص١٤٢.

٨ . Fritz Steppat, **ibid.**, p. 633. يعطي المؤلف لائحة المشاركين في هذا الاجتماع p. 634 sq

الشام في مواجهة وضع الدولة العثمانية، وقد كانت مهددة، من الداخل، بالعصيان في البلقان، وبالفوضى العامة، ومن الخارج، بالجيوش الروسية التي كانت تزحف على إسطنبول. وكانوا يهدفون من مشروعهم في إنشاء إمارة عربية إلى تدارك الأسوأ؛ ألا وهو الاحتلال الروسي. وفي المناسبة نفسها، كانوا يبلورون أفكاراً بدأت بالظهور بين النخب، ووضعيةً كانت تنتشر في بلاد الشام. ومن المعلوم، على سبيل المثال، أن مدحت باشا قد اتهم، بعد ذلك بأشهر، بأنه يخطط للاستقلال بولايته والاستئثار بحكمها[٩]. وحين كُفّت يد الحكومة، في صيف سنة ١٨٨٠، لاحظ قنصل فرنسا في دمشق «نفور» السوريين المتزايد من الأتراك، و«عملاً متصلاً، ولو أنه بطيء»، وحالاً من التوجس. وقد قدّر، بالإضافة إلى ذلك، أنه لو كان عبد القادر الجزائري أصغر سناً مما كان عليه في تلك الفترة، لكان تمكن من أن يصبح قائداً للسوريين...[١٠]. وبذلك تكون فكرة «المملكة العربية» بقيادة عبد القادر، وهو حلم كان يدغدغ الفرنسيين في العقد السابع من القرن التاسع عشر، ولم يكن قد تخلى عنه الدبلوماسيون بالكامل[١١]. مع العلم أن «الأمير» كان قد رفض عرض نابوليون الثالث رفضاً قاطعاً حينما عرض عليه أن يؤسس مملكة يتبوأ عرشها[١٢]. أما في المرة الثانية فقد كان أعيان البلاد هم الذين يحرضون عبد القادر، فكانت فرصة إنشاء المملكة تتخذ معنى مختلفاً عن سابقتها.

ويقول عادل الصلح، إن عبد القادر لم يكتف بالقبول بالمشروع الذي اقترحه عليه أحمد باشا الصلح باسم أعيان بلاد الشام بعد انعقاد «المؤتمر»، بل إنه شارك في وضعه موضع التنفيذ، ولذلك فإنه بادر إلى استقطاب المناصرين بالقيام بجولات في بلاد الشام، بحجة زيارة الجزائريين من اللاجئين إليها حتى لا يثير شكوك العثمانيين. ويروي عادل الصلح أن زيارة الأمير إلى صيدا وجبل عامل، ولاسيما بنت جبيل، كانت تتعلق بهذه الظروف. وقد نزل في بنت جبيل ضيفاً على سليمان بزي والتقى فيها بموسى شرارة وغيره من علماء الدين[١٣]. يؤيد هذه الرواية المبنية على المصادر الشفهية العاملية، ما ورد في الترجمة التي خصصها محسن الأمين لموسى شرارة في **الأعيان**، والتي

٩. «Midhat Pacha», **EI2**/VI/1027. ونذكر أن محمد جابر آل صفا في أبحاثه التاريخية يستعيد هذا الرأي. أنظر، محمد مخزوم، «**الحركة العربية في جبل عامل**...» ص٣٨٠.

١٠. Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires**, vol. XIV, p. 213, lettre du consul au ministère des Affaires étrangères, datée du 14/8/1880

١١. بدا عبد القادر الجزائري أولاً لدى الديلوماسيين الفرنسيين على أنه «الحل» لأزمة سنة ١٨٦٠م. أنظر Charles-Robert Ageron. ثم إنه، بعد أن لعب دوراً فعلياً في حلّها، قُدِّم على أنه «الحل» للمسألة الشرقية، في الصحافة الباريسية. أنظر الصفحات التي خصصها «شارل روبير أجرون» لهذا الحلم بالمملكة العربية، الذي شارك فيه نابوليون الثالث، «Un mythe politique français: Abd al-Kader souverain d'un "royaume arabe" d'Orient», in **Politiques coloniales au Maghreb,** PUF, Paris, 1972, p. 93-108

١٢. Charles-Robert Ageron, **ibid.**, p. 106-107

١٣. عادل الصلح، **سطور من الرسالة**...، ص١٠٢-١٠٣.

يذكر فيها لقاءه بعبد القادر. إلا أن محسن الأمين يروي أنّ الأمير قد جاء إلى جبل عامل لزيارة مواطنيه الجزائريين، ولم يذكر أنه كان في جولة دعائية...[١٤].

ولا بدّ من التنويه هنا بدرجة حسن الحفاظ على السرية، إذ أن مخبري محسن الأمين كانوا يجهلون حقيقة السبب في مجيء عبد القادر. وكانت بعض الشائعات تسري بين النخب، وذلك لأن مدحت باشا نفسه أكّد في خريف ١٨٧٩، للسفير البريطاني، أنه سمع بـ«مؤامرة» تهدف إلى إنشاء مملكة عربية واسعة يحكمها عربي - لعله يكون عبد القادر[١٥]. إلاّ أنه لم يقم أحد بإثبات ذلك في تلك الفترة؛ بل إن المؤلفين الذين ذكروا هذا المؤتمر لاحقاً، استقوا جميعاً معلوماتهم من مصدر واحد هو آل الصلح.

وبما أن هذا «المؤتمر» جمع زعماء بلاد الشام الرئيسيين ولم يترك إلاّ القليل من الأثر، فقد أيقظ حس النقد لدى المؤرخ علي الزين، وقد أراد أن يجعل من تاريخ جبل عامل تاريخاً عقلانياً، وكان يدعو إلى الاستعانة بالبراهين الملموسة والموثوقة؛ ولذلك فقد حكم على رواية محمد جابر آل صفا بأنها تعتمد على «العنعنة»، أي على روايات متناقلة شفهياً من جيل إلى جيل من دون أن يكون التحقق منها ممكناً. وقد وصل في نقده إلى الشك بوقوع هذا الحدث أصلاً، محتجاً بأنه لو كان قد وقع لذكره رواة تلك الفترة ومؤرخوها في جبل عامل أو في باقي بلاد الشام[١٦]. غير أن بعض المؤرخين الذين جاءوا بعد علي الزين سوّغوا حجج محمد جابر آل صفا وعادل الصلح[١٧]. والحق أن علي الزين قد أنكر وجود هذا المؤتمر بسهولة، لأنه يأخذ بافتراض يؤرخ ولادة الحركة العربية بفترة تتريك السياسة العثمانية فيرى أنها لم تقم قبل ذلك. وبالفعل انتظمت الحركة ابتداءً بسنة ١٩٠٩ حين تشكلت الجمعيات السرية أو شبه السرية التي كانت تنادي بالإصلاح وتطالب باللامركزية الإدارية وباستعمال اللغة العربية في الدولة العثمانية. ولم يكن الأمر يتعلق بعدُ بحركة تطالب بالاستقلال؛ إذ لم يظهر ذلك إلاّ في أثناء الحرب الكبرى.

ويبقى أن «مؤتمر دمشق» هذا لسنة ١٨٧٧، وكذلك غيره من الوقائع التي حدثت منذ تلك

١٤. **الأعيان**، المجلد ١٠ ص١٧٣.

١٥. Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires**, vol. XIV, p. 114-115, lettre du consul de France à Beyrouth au ministre de Affaires étrangères, datée du 9/10/1879 ; A. L. Tibawi, **A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine**, Londres, 1969, p. 162-163.

١٦. علي الزين، **للبحث عن تاريخنا في لبنان**، (بدون طبعة) بيروت، ١٩٧٣ ص٢٣. أنظر أيضاً مصطفى بزي، **جبل عامل في محيطه العربي ١٨٦٤-١٩٤٨**، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، مركز الدراسات والتوثيق والنشر، بيروت، ١٩٩٣ ص٣١-٣٢؛ منذر جابر، **Pouvoir et société**، ص٢٤-٢٨.

١٧. كما فعل «فريتس ستيبات» مثلاً، إذ قدّر أن هذه الحركة كانت أوسع مما كان يظن بها؛ فأشرك فيها وجهاء آخرين أنظر المرجع السابق ص ٦٣٦.

الفترة، قد كانت تمهيداً للحركة العربية، وأن العامليين قد شاركوا فيها إلى جانب زعماء سياسيين ودينيين آخرين من بلاد الشام.

ومن ناحية أخرى، فإن الروايات حول هذا المؤتمر، ولاسيما رواية محمد جابر آل صفا، تثير مسألةً حول طبيعة التمثيل السياسي الذي جعل إقامته ممكنة. وبالفعل ذكر هذا الكاتب «تمثيل» جبل عامل في مؤتمر دمشق[١٨]. وعليه فإنه من المحتمل أن تكون قد قامت في كل منطقة مشاورات ومحادثات قبل المؤتمر، لاختيار «الممثلين» وتعيينهم. فلم يكن بالإمكان إذن، حفظ سر المؤتمر، على هذا النحو. وعلى ما يبدو، فإن تنظيمه قد كان قائماً على نسيج من العلاقات الشخصية تربط الأعيان فيما بينهم، أو شبكة كانت، على هشاشتها، فعّالة؛ ألا وهي علاقات أحمد باشا الصلح. ويُظهر كتاب عادل الصلح أيضاً، أن هذه الشبكة من العلاقات هي التي كانت في أساس إنشاء جمعية المقاصد. ولا يصح أن نتوهم التمثيل، إن وُجد، على النحو الذي تتم فيه الإجراءات السياسية الحديثة.

وعلى كل حال، فقد كانت عناصر «التمثيل» فيما يتعلق بجبل عامل، تبدو متوازنة كما لو أن الوفد كان قد شُكل بحسب الأصول؛ والبرهان أنه كان مؤلفاً من رجلي دين؛ المفتي محمد الأمين من شقراء، وعلي الحرّ (ت١٩٠٤) من جبع وكان قد درس فيها على عبدالله نعمة، وكان عضواً في محكمة صيدا[١٩]، ومن اثنين من الأعيان؛ شبيب باشا الأسعد (١٨٥٢ - ١٩١٧) وعلي عسيران (ت١٩٠٢). وبذلك يكون داخل البلاد قد تمثل برجل دين وزعيم، والساحل برجل دين وبوجيه من وجهاء المدن. وبذلك تكون جميع العناصر المؤلِّفة للنخب العاملية ممثلة بصوت تُسمعه في «المؤتمر» هذا، فكأنما قام بينها اتفاق مسبق. إلاّ أن هذا التوازن بين القوى قد اختل في السنوات اللاحقة، بسبب الاضطرابات التي أصابت المنطقة. وقد اضطر العامليون إلى تنظيم «مؤتمر» آخر إبّان الأزمة، سنة ١٩٢٠ في وادي الحُجير لكي يحاولوا استعادة توازنهم.

I - ٢. دعوى سياسة سنة ١٩١٥

كانت المرحلة الثانية التي طبعت تاريخ تصاعد القومية العربية في جبل عامل قد بدأت في حزيران ١٩١٥ بمثول جماعة من مناصري الحركة العربية أمام المحكمة العسكرية في عاليه، من صيدا والنبطية وصور ومرجعيون، وكانوا متهمين بتدبير مؤامرة على الدولة العثمانية. ولعلنا نصاب

١٨. يقول محمد جابر آل صفا: «وكان يمثل جبل عامل» محمد الأمين وعلي الحر والشخصيات المذكورة آنفاً. أنظر **تاريخ جبل عامل**، ص٢٠٨.

١٩. في ملحق هذا الكتاب ترجمة قصيرة لمحمد الأمين. أما فيما يختص بعلي الحر فانظر: **الأعيان**، المجلد ٨ ص١٦١-١٦٢.

بالدهشة للوهلة الأولى؛ لأن العامليين لم يُعرفوا بمشاركتهم في تباشير هذه الحركة، حين كان العروبيون ينخرطون في المعارضة وينتظمون في جمعيات سرية. فأوائل القوميين العرب كانوا من سكان المدن، والطلاب الشباب، والتجار الميسورين، وكبار الموظفين في الدولة العثمانية؛ على أن ممثلي جبل عامل في المعاهد العليا وفي دوائر الإدارة العليا كانوا نادرين. كما أن أفراد الحركة الثلاثة الذين اشتهروا فيها من الشيعة، لم يكونوا من جبل عامل؛ فرستم ومحمد حيدر كانا من بعلبك، وعبد الكريم الخليل من بلدة قرب بيروت اسمها الشيّاح[٢٠]. وكان قدوم هذا الأخير إلى جبل عامل سبباً في تسارع الأحداث... وقد حُكِمَ عليه وعلى العامليين، إلا أنه كان الوحيد الذي لم ينجُ من الدعوى فكان من بين الأحد عشر شهيداً الذين قضوا من أجل القضية العربية شنقاً في بيروت في آب ١٩١٥.

ولئن لم يشترك العامليون في إقامة هذه الحركة، إذ أقيمت في مدن الشرق الكبرى وفي باريس، فإنهم التحقوا بها مع ذلك على الصعيد المحلي. وهذا ما يرويه أحمد رضا إذ يقول إن الشبيبة العربية في جبل عامل قد استشعرت ضرورة العمل من أجل «نهضة العرب»، التي ابتدأت، برأيه، بإعلان الدستور سنة ١٩٠٨. ويذكر الكاتب رجالاً من النبطية (هو نفسه وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا)، ومن صيدا (أحمد عارف الزين ومحمد زنتوت وبهاء الدين الزين)، ومن صور (عبدالله يحيى واسماعيل الخليل)، ومن مرجعيون، قد انتسبوا إلى **جمعية الاتحاد والترقي**[٢١]. حتى أن وجهاء بنت جبيل من أمثال محمد سعيد بزي انخرطوا في الحزب واتصلوا بأعضاء القطاعات الأخرى ولاسيما في النبطية ومرجعيون[٢٢]. وبهذا يكون الحزب قد أقام صلات جديدة بين العامليين، من بورجوازيي الساحل والأدباء والناشرين والأعيان التقليديين؛ وقد نهضوا جميعاً إلى الإصلاح واثقين من الدولة العثمانية وموالين لها كل الولاء؛ فأقيمت الحلقات الثقافية وأُسِّست الجمعيات الخيرية.

وقد أصيب الكثيرون منهم بخيبات الأمل المريرة حين باشرت **جمعية الاتحاد والترقي** سياسة التتريك؛ فبدأوا ينسحبون منها واحداً تلو الآخر، وأوقفوا حلقاتهم. وفي بداية كانون الثاني من سنة ١٩١٢، أرسل أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا، وكانوا على رأس شعبة النبطية، برقية إلى رئاسة الحزب المركزية؛ وإلى الصحافة، يعلنون فيها انسحابهم من الحزب ويعرضون

٢٠. نذكر من بين الشيعة الذين اختلطوا لاحقاً بالوطنيين السنّة، رضا التامر، وكان أول عاملي يذهب إلى باريس للدراسة فيها، ثم مارس بعد عودته سنة ١٩٢٩، مهنة المحاماة طوال العقد الرابع من القرن العشرين، وكان يدافع عن حقوق الشيعة وعن قضيتهم في داخل الدولة اللبنانية. وكان أبوه محمد التامر، أحد قادة التمرد الشيعي سنة ١٩٢٠، وقد حكم عليه بالإعدام ثم عُفِيَ عنه ثم توفي سنة ١٩٢٩. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1662, messages et BIH de Merdjayoun, 1930/32, **B.R.** n° 148 du 27/12/1929، ورضا التامر، **ذكريات رضا التامر**، دار النهار، بيروت ١٩٩٧.

٢١. أنظر اللائحة بكاملها في مذكرات أحمد رضا غير المنشورة، يستشهد بها علي الزين في، **من أوراقي**، دارالفكر الحديث، بيروت (بـ.ت) ص٤٢.

٢٢. وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٥٠.

مطالبهم: التقيد بالحريات العامة، وتمثيل العرب في الإدارة العثمانية العليا. يقول محمد جابر آل صفا، إن شدّة اللهجة في هذه البرقية أثارت حنق الزعماء في **جمعية الاتحاد والترقي** على العامليين، ولسوف يظهر ذلك لاحقاً في الاعتقالات سنة ١٩١٥ . . . [٢٣].

كذلك هُجرت مكاتب **جمعية الاتحاد والترقي** في صيدا. وبعد هذه البرقية بأيام اقترح أحمد عارف الزين أن تُحوّل إلى أماكن لقاء أدبية أو إلى حلقات مرتبطة بحزب **الحرية والائتلاف** المعارض، وكان يرى أن برنامجه أكثر مناسبة من برنامج **جمعية الاتحاد والترقي** التي أصبحت موضع كره من العرب جميعاً[٢٤]. وقد سبب له انخراطه في صفوف المعارضة، وأفكاره وكتاباته، في سنة ١٩١٢، المشاكل مع السلطات العثمانية. فأوقف أول مرة وحُكم عليه بالقدح والذم في صيدا؛ ثم اقتيد إلى المحكمة في بيروت، بعد إحدى مقالاته بعنوان «مصادرة الصحافة»، وحُكم عليه بالسجن شهراً ونصف الشهر، بالإضافة إلى غرامة[٢٥].

بعد ذلك أسس توفيق البساط **جمعية نشر العلم** في صيدا، وكان هدفها الرسمي تربية الشباب، وكانت ترسل الشباب إلى مصر وإلى دمشق. إلا أنها كانت، تحت قناع الأعمال التربوية والخيرية، تقوم بنشاطات سياسية ذات صلة بالحركة العربية. فقد كان الهدف الرئيسي لمؤسسها[٢٦]، ولرئيسها، أحمد عارف الزين، أن يضما إليها مناصرين جدداً للعروبة من بين وجهاء المنطقة وأن يلحقانهم بصفوف الجماعة السرية **الفتاة العربية**[٢٧]. في هذه الأثناء كان أدباء النبطية ينشطون كذلك. فقد أنشأ أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا «نوعاً من الجمعية السياسية»، يؤلفون فيها القصائد والقطع النثرية في الاضطهاد التركي، وينطلقون منها لتشجيع العامليين على المطالبة بالإصلاح والسيادة[٢٨].

وفي كانون الأول سنة ١٩١٢، بينما كانت تنتشر الشائعات حول تدخل أجنبي محتمل، يخلص

٢٣ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص١٨٤؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٣٣. كذلك نوال فياض، Nawāl Fayāḍ, «Les intellectuels du Djebel ‘Āmil et le mouvement national de 1908 à 1948, Sud-Liban», thèse de 3e cycle dactylographiée, Aix-Marseille I, s.d., p. 65 في هذه الأطروحة العديد من المعطيات الوقائعية وذلك لأن مؤلفها قد وقع على مصادر قيّمة جداً، منها جريدة جبل عامل؛ إلا أن فيها عدداً من الأخطاء.

٢٤ . مصطفى بزي، **جبل عامل في محيطه العربي ١٨٦٤ – ١٩٤٨**، مستشهداً بجريدة جبل عامل العدد ٤ في ١١/ ١/ ١٩١٢.

٢٥ . نشرت هذه المقالة في جريدة **جبل عامل** العدد ٩ في ٢٥/ ٤/ ١٩١٢، أنظر **العرفان**، المجلد ٢٥، العدد ٩، ص٨٨٤ (آذار ١٩٣٥).

٢٦ . كان توفيق البساط واحداً من العروبيين الذين شنقوا في ٦ أيار سنة ١٩١٦م.

٢٧ . فؤاد ميداني، «جمعية العهد تنشئ لها فرعاً في صيدا بهمة عبد الكريم الخليل»، **العرفان**، المجلد ١٨، ص٤٦٨-٤٦٩ (١٩٣٨)؛ شفيق أرناؤوط، «أديب مجاهد ومجلة رائدة»، **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول ص٥٠، حول الجمعيات السرية أنظر، George Antonius, **The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement**, H. Hamilton, Londres, 1945, p. 108-110; Zeine N. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism,** 1976, p. 82-84

٢٨ . محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢١٠.

العرب من الأتراك، اجتمع مائتا مسلم من السنة والشيعة أربعة أيام في القسم الجنوبي من جبل عامل؛ فناقشوا مسألة الانتخابات القادمة، إلاّ أنهم عبّروا أيضاً عن رغبتهم في السيادة، وتمنيهم قيام خلافة عربية، فقرروا الاستنجاد بالإنكليز لمساعدتهم في تحقيق مطالبهم[٢٩].

وقد تكثف العمل السري للمجموعات العروبية المتطرفة من مثل **العهد والفتاة**؛ وكان الأتراك قد شدّدوا في مواقفهم من المنظمات الرسمية؛ الحزب العثماني اللامركزي وغيره من جمعيات الإصلاح[٣٠]. وقد أظهرت نتائج المؤتمر العربي الذي جمع الحركات العربية في باريس في حزيران ١٩١٣، حدودَ المفاوضات مع الأتراك، إذ لم يأخذ هؤلاء بمطالب العرب[٣١] ثم إن إعلان الحرب الكبرى سرّع مسار الأحداث[٣٢].

كانت الدعوة العربية في جبل عامل تسير ببطء شديد برأي زعماء الحركة، مما دفع بعبد الكريم الخليل إلى تعهد الأمر بنفسه لتسريع العمل فيه. وقد عاونه في ذلك محمد حيدر، وكان طالباً في الطب في تلك الفترة. وكان عبد الكريم الخليل قد أصبح من دعائم الحركة العربية، بعد أن أسس سنة ١٩٠٩ **المنتدى الأدبي** في إسطنبول، حيث كان يدرس الاقتصاد والحقوق. ومع ذلك فقد استطاع أن يحافظ على ثقة الاتحاديين فيه[٣٣].

وصل عبد الكريم الخليل إلى النبطية في ١٨ تشرين الأول سنة ١٩١٤، فهُرع الناس إليه، بحسب ما يقول أحمد رضا. ولم تمض إلاّ أيام معدودة، حتى أسس فيها فرعاً لجمعية **الفتاة** بمساعدة صديقيه سليمان ظاهر ومحمد جَابر آل صفا. ثم تلاه افتتاح فرع في صيدا[٣٤]. وكان عبد الكريم

٢٩. انظر Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires**, vol. XIX, p. 217-218, lettre du consul de France à Poincaré, Beyrouth le 16/12/1912.

٣٠. انظر Muhammad Muslih, «The Rise of Local Nationalism in the Arab East», in **The Origins of Arab Nationalism**, éd. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih et Reeva S. Simon, Columbia University Press, New York, 1991, p. 168.

٣١ . نذكر أن الحركات العربية كانت تطالب للعرب بشكل أساسي، بحقوقهم السياسية، وباشتراكهم في الإدارة، وبنظام لامركزي، وبالاعتراف بلغتهم. أنظر Zeine N. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism, p.** 144. وقد أرسلت إلى المؤتمرين برقيتا تأييد من صيدا، الأولى فيها ١٩ توقيعاً والثانية من أحمد عارف الزين. أنظر: **المؤتمر العربي الأول**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٦، ص١٦٢-١٦٣.

٣٢ . أعلنت تركيا الحرب على روسيا وبريطانيا العظمى وفرنسا في ٣١ تشرين الأول سنة ١٩١٤؛ ففتحت الجبهات على حدود السلطنة، في الدردنيل وفي البلقان، وفي البحر الأسود، وفي جنوب العراق حيث نزل البريطانيون بحراً، وفي السويس. ولئن لم تشكل سوريا ولبنان الحاليان، ساحة للمعارك فقد أخضعتا للاستنفار العام وعانتا من نقص في المواد الغذائية.

٣٣ . حول عبد الكريم الخليل (١٨٨٤ – ١٩١٥) أنظر **الأعيان**، مجلد ٧، ص٣٢-٣٤ **ومستدركات الأعيان**، المجلد الأول ص٩٢-٩٤.

٣٤ . علي الزين مستشهداً بمذكرات أحمد رضا، **من أوراقي**، ص٤٣؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢١٢. لا بد هنا من استعادة مجرى الأحداث على نحو متماسك ومعقول بواسطة المصادر المتوفرة التي قد تورد روايات متضاربة حول بعض التفاصيل أو بعض التواريخ.

الخليل يريد أن يسرع في العمل لأنه كان يخطط لقيام الثورة على الأتراك في نهاية السنة. وقد أعطى لكل منتسب جديد بطاقة عضوية تحمل اسماً مستعاراً وقَسَماً مكتوباً يلتزم فيه صاحبه بتوجيه كلّ جهوده نحو الهدف المنشود؛ وهو قيام **الجامعة العربية**[٣٥]. وقد كلّف أحمد عارف الزين، بعد أن نفدت البطاقات منه، بأن يقوم بتأدية القسم لجميع من سينتسب إلى جمعية **الفتاة**. وكان أفراد الجمعية يجتمعون في مكاتب مطبعته[٣٦].

اصطدم مخطط عبد الكريم الخليل باستبدال زكي باشا بجمال باشا في قيادة الجيش التركي الرابع، وقد وصل هذا الأخير إلى دمشق في كانون الأول سنة ١٩١٤. وكان عبد الكريم الخليل، بمقتضى شهادة أحمد عارف الزين، يتحضر لتشكيل فرقة من المتطوعين العامليين لحمل السلاح في وجه تدخل الحلفاء المحتمل لمساندة العسكر، ولاسيما عسكر زكي باشا. ثم تلحق الثورة بذلك... واضطر العروبيون إلى القيام بجهد للتقرب من جمال باشا؛ حتى أن عبد الكريم الخليل أصبح من المقربين منه، ورافقه هو وعبد الرحمن شهبندر، إلى فلسطين. والحق، أن اتحاديّي إسطنبول كانوا قد أرسلوا عبد الكريم الخليل إلى جبل عامل لكي يجند في الجيش التركي المتطوعين ليكلفوا بالدفاع عن السواحل. أما جمال باشا، وكان هو أيضاً يثق بإخلاصه له، فقد أمر الموظفين والعسكريين في المنطقة أن يساعدوه في مهمته[٣٧]. وكان عبد الكريم الخليل ينتهز هذه الفرصة لبث رسالة العروبة. وعلى ما يبدو فإنه كان قد زار جبل عامل عدة مرات لهذا الغرض.

بعد فشل جمال باشا في حملته الأولى على السويس في شباط سنة ١٩١٥، تسارعت الاحداث[٣٨]؛ وقد بدأ عبد الكريم الخليل بإعلان موعد ابتداء العمليات: وذلك بالارتداد على الجيش التركي بحماية من الحلفاء. وقد نظم اجتماعاً مبدئياً بجماعة من أنصاره الموثوقين من أمثال أحمد عارف الزين وعبدالله يحيى واسماعيل الخليل ورشيد عسيران ورياض الصلح. ثم ضاعف جهده في استمالة أنصار آخرين؛ فانتسب إلى الشبيبة العربية من رجال الدين محمد إبراهيم ومنير ومحيي الدين عسيران وغيرهم من العامليين. وفي يوم من أيام نيسان أو أيار، اجتمع البعض منهم عند أحمد عارف الزين في المطبعة، ومن بينهم محمد إبراهيم. ولدى عودة هذا الأخير إلى أنصار

٣٥. من الواضح هنا أن الأمر يتعلق بإيجاد صلة صورية وتنظيم سياسي يجمع بين العرب، وبالتأكيد عليهما. وهما غير الأمة العربية المنوه بها في هذا القَسَم الذي يبدأ بهذه العبارة: «أقسم بالله وبشرفي وشرف الأمة العربيّة...».

٣٦. شفيق أرناؤوط، «أديب مجتهد ومجلة رائدة» ص٤٢-٤٣.

٣٧. فؤاد ميداني، «جمعية العهد تنشئ لها فرعاً في صيدا بهمة عبد الكريم الخليل»، **العرفان**، المجلد ١٨ ص٤٧٠-٤٧٢ (قسم من المقالة مبني على كلام رواه أحمد عارف الزين نفسه ونقحه بعد ذلك)؛ موسى سليمان، **الحركة العربية، المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨-١٩٢٤**، الجزء الثاني، دار النهار، بيروت ١٩٧٧، ص١٠٢. وقد أكد سليمان ظاهر هذه الرواية في ما رواه من هذه الأحداث: «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه» صدرت في: هاني فحص، **الثلاثي العاملي في عصر النهضة**، الدار العالمية، بيروت ١٩٨١ ص١٨٧-٢٠٤.

٣٨. كان جمال باشا يريد غزو مصر وطرد الإنكليز منها، فركّز قواته في سوريا لتأمين ظهيره.

تحدّث بالأمر أمام رجال من القرية دون احتراز لذلك[٣٩]. فكانت لهذه الزلة سلسلة من النتائج الوخيمة على الحركة[٤٠].

الوشاية

وشى أحد سكان أنصار بالسر إلى أحد وجهاء صيدا، بعد أن أفشاه محمد إبراهيم. وقد رُكِّبت الخصومات المحلية، منذ ذلك الحين، على هذه القضية إلى درجة أُعلم فيها الأتراك بالمؤامرة التي كانت تُحاك عليهم من مصدرين مختلفين. فما القول في ذلك؟

كان الأعيان التقليديون في جبل عامل، على غرار غيرهم في بلاد الشام، يميلون على الأغلب، إلى صفوف الأتراك، حفاظاً بذلك على مواقعهم؛ أما النُخب الجديدة فقد كانت تميل إلى الانخراط في نهج العروبة تدعيماً لمواقفهم. وكان زعيم المنطقة كامل الأسعد قد انتسب أولاً إلى حزب **الحرية والائتلاف**، ثم إلى **جمعية الاتحاد والترقي**، بضغط من الاتحاديين، وتقدّم إلى الانتخابات التشريعية ضمن لائحة الجمعية، سنة ١٩١٤، وانتخب نائباً[٤١]. وكان خصميه الرئيسيين في هذا الصراع الانتخابي، رضا الصلح وعبد الكريم الخليل[٤٢]؛ مما جعله يحذر من أثرهما المتعاظم في جبل عامل؛ ويعقد النية على أن لا يشاركه أحد في زعامته[٤٣].

أما في صيدا، فقد كان التنافس، بين الأعيان من الأسر القديمة ذات الميول العثمانية وبين البورجوازيين من أسر التجار ذات الميول العروبية، على رئاسة البلدية على أشدّه. وقد كان يتولاها في تلك الفترة مصباح البزري ذو الميول العثمانية وينافسه عليها محمد زنتوت ذو الميول العروبية ويسعى إلى نيلها منه، يسانده في ذلك في بيروت، عبد الكريم الخليل[٤٤]. فلما علم مصباح البزري أن خصومه يتآمرون، أعلم القائمقام بذلك، فنقل هذا الأخير الخبر إلى والي بيروت، فكلّف الشرطة

٣٩. علي الزين، **من أوراقي** ص٤٣-٤٥؛ فؤاد ميداني، «جمعية العهد...» ص٤٧٢؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢١٢؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٣٨. أما محمد بن حسن إبراهيم (ت ١٩٤٥م) فكان مجتهداً درس في النجف على شيخ الشريعة الأصفهاني وإسماعيل الصدر وعلي رفيش ثم عُيِّن قاضياً في مرجعيون ثم في بيروت.

٤٠. استدعي محمد ابراهيم، الذي أثار بسوء تصرفه الأتراك لكي يفتحوا التحقيق، إلى المحكمة العسكرية بصفة شاهد. وكان المتهمون يعلمون أن دوره كان حاسماً في هذه القضية؛ إلا أنهم لم يركزوا على هذه المسألة حينما رووها كتابة، احتراماً لثوبه. وفي المجالس العاملية كانت هذه الحادثة تروى ممزوجة بالسخرية. أنظر علي الزين، من أوراقي، ص٤٦.

٤١. سليمان ظاهر، جبل **عامل في الحرب الكونية**، ص٣٦؛ وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٥٠.

٤٢. انتخب كامل الأسعد سنة ١٩٠٩م في المجلس العام لولاية بيروت. ثم انتخب نائباً في مجلس النواب سنة١٩١٢م (على غرار رضا الصلح غريمه الأكبر)، ثم أعيد انتخابه سنة ١٩١٤م. أما عبد الكريم الخليل فقد ترشح للنيابة عن جبل عامل، متداخلاً بذلك في حمى الزعيم.

٤٣. سليمان ظاهر، المرجع السابق، ص٣٧؛ محمد جابر آل صفا، المرجع السابق، ص٢١٣-٢١٤؛ علي الزين، **من أوراقي**، ص٤٧-٤٨.

٤٤. علي الزين مستشهداً بمذكرات أحمد رضا، **من أوراقي**، ص٤٣ وص٤٦-٤٧.

بفتح تحقيق في القضية[٤٥].

وفي موازاة ذلك، كان كامل الأسعد، هو أيضاً، قد أُعلم بما يدور من مؤامرة، فسارع إلى إعلام مفتي الجيش الرابع، أسعد الشقيري، بها، وكان قد أصبح من المقربين من جمال باشا، كما كان قد أمضى قبل ذلك، سنتين في تبنين فربطته بالزعيم صداقة. وقد أوصل الخبر إلى القائد فذُهل واستدعى كامل الأسعد إلى القدس ورجاه أن يشرح له الأمر مشافهةً. وقد ذهب إليها كامل الأسعد برفقة أحد العامليين[٤٦]. وهناك، صرّح لجمال باشا عن أن دعاة الإصلاح قد خانوه بعد أن وثق بهم، وأن رضا الصلح وعبد الكريم الخليل كانا بصدد التحضير للعصيان في منطقتي صور وصيدا، مستفيدَيْن في ذلك من حرية الحركة التي كانا يتمتعان بها. فظن جمال باشا أن جبل عامل يتحضر للثورة، ولم يكن يخضع لسيطرة الجيش التركي. وكانت قد سرت شائعات وحُرِّرَت تقاريرُ عن تحالف بين العروبيين والحلفاء بأنهم يتآمرون لإنزال قواتهم. فاغتنم جمال باشا الفرصة ليبدأ بقمع العروبيين. فأمر بتوقيف عبد الكريم الخليل ورضا الصلح وغيرهما من الوجهاء العامليين المتورطين في هذه القضية، واقتيادهم إلى عاليه[٤٧].

وقد جاء المحققون إلى صيدا، وفتشوا بيت أحمد عارف الزين ومطبعته، فلم يجدوا شيئاً. وكان صاحب **العرفان** قد أحرق في اللحظة الأخيرة، بطاقات الانتساب إلى جمعية **الفتاة** التي كان يحتفظ بها، قبل وصول رجال الشرطة، فلم يجدوا إلا . . . آثاراً من كتابات بعض المجتهدين الشيعة من العراق، يدعون فيها إلى اتباع دعوة الخليفة إلى الجهاد، وكانوا قد كلفوا أحمد عارف الزين بطباعتها. إلا أنه أوقف واقتيد هو وغيره من وجهاء صيدا وجبل عامل إلى عاليه واعتُقلوا فيها[٤٨].

وقد أُخليَ سبيل أحمد عارف الزين ورشيد ومحيي الدين عسيران واعتبروا شهوداً في الدعوى، وكذلك مصباح البزري ومحمد إبراهيم ومنير عسيران وغيرهم. وقد استدعي شهود من صور في أثناء الجلسات. ثم بدأ التحقيق. وكان ما يقارب الثلاثين شخصاً، غير رضا الصلح وعبد الكريم الخليل المنفردين، قد سجنوا في المبنى نفسه، وكانوا متهمين بالتعدي على أمن الدولة وسلامتها.

٤٥ . محمد جابر آل صفا، «كتاب الثورة العربية الكبرى» (والمقالة نقد لكتاب أمين سعيد)، **العرفان**، المجلد ٢٥، ص٧٤٣-٧٤٤ (كانون الأول ١٩٣٥)؛ فؤاد ميداني، «جمعية العهد. . .» ص٤٧٣-٤٧٤.

٤٦ . الأمر يتعلق بفضل الفضل، بمقتضى قول علي الزين، وكان، كما هو معروف، مخلصاً للزعيم. أنظر: **من أوراقي** ص٢١. وبمقتضى غيره من المصادر، فإن الأمر يتعلق بمحمد سعيد بزي، الوجيه من بنت جبيل. ويؤكد هذه الرواية مصطفى بزي، مع أنه يقول إن محمد سعيد بزي قد كان بعد ذلك في قفص الاتهام. أنظر: **جبل عامل في محيطه العربي**، ص٤٧-٤٨.

٤٧ . فؤاد ميداني، «جمعية العهد. . .» ص٤٧٤؛ علي الزين، **من أوراقي**، ص٢٥-٢٦ وص٤٨-٤٩؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢١٣، وجيه كوثراني، Wajih Kaoussarani, «**Les mouvements socio-politiques au Liban, 1850-1920**», thèse dactylographiée de 3e cycle, EPHE-Paris I, 1974, p. 344. وجميع هذه المصادر تستشهد بمذكرات جمال باشا، وقد روى فيها محادثاته مع كامل الأسعد.

٤٨ . فؤاد ميداني، «جمعية العهد. . .» ص٤٧٥؛ علي الزين، **من أوراقي**، ص٥٠.

وكان من بينهم: بهاء الدين الزين، وكان مفتي صيدا، وأخوه بديع، وعدد من أفراد آل الجوهري، وحسن زنتوت؛ ومن النبطية، عبد الكريم الزين، وأحمد رضا، وسليمان ظاهر، ومحمد جابر آل صفا؛ ومن صور، عبدالله يحيى وإسماعيل الخليل، وغيرهم في بيروت ومرجعيون[٤٩].

وقد مثلوا أمام المحكمة العسكرية في ١٠ حزيران ١٩١٥، بعد وصول جمال باشا؛ وقد امتدت المحاكمات عشرين يوماً، وكان ملف التحقيق مؤلفاً من ألف صفحة. وكان مصباح البزري، من بين الشهود السبعة عشر المذكورين، أشدهم عنفاً على المتهمين؛ أما كامل الأسعد فلم يمثل للشهادة أمام المحكمة. ومن جهة ثانية، فإن شكيب وأمين أرسلان تدخلا في الكواليس لصالح المتهمين. وفي نهاية الأمر، فإن التحقيق الذي قام به الأتراك من بيروت، انتهى باكتشاف وثائق تدين الحركة العربية، لدى بعض أفرادها وكذلك في القنصلية الفرنسية. وقد حُكم على عبد الكريم الخليل بالإعدام، وعلى رضا الصلح وبهاء الدين الزين بالنفي المؤقت. أما باقي المتهمين فقد أُخلي سبيلهم[٥٠].

وبعد إعدام المجموعة الأولى من العروبيين في بيروت في ٢٠ آب ١٩١٥، قام جمال باشا بجولة أوصلته إلى جبل عامل. وكان في استقباله في النبطية كامل الأسعد، وآل الفضل وغيرهم من وجهاء المدينة وأدبائها. وبمقتضى قول حسن الأمين، فإن أسعد الشقيري، وكان يرافق جمال باشا، قال للزعيم: كامل بك، شنقنا لك عبد الكريم! وقد فهم الحاضرون أنه كان يشير بذلك إلى العداوة التي كانت بين كامل الأسعد وعبد الكريم الخليل. ولم يَعِ العامليون كل المعاني التي تحملها هذه الكلمات، إلا بعد زمن. فقد قرر بشارة الخوري مدير جَريدة **البرق**، أن ينشر على حلقات ترجمة عربية لمذكرات جمال باشا، وذلك بعد انتهاء الحرب. فما كان من كامل الأسعد إلا أن عرض عليه مبلغاً كبيراً من المال ليثنيه عن قصده، فلم ينجح في ذلك. وبذلك علم الناس جميعاً بزيارته جمال باشا في القدس وبمضمون محادثاتهما فيها[٥١]. . . وكان الزعيم، على كل حال، قد فقد من نفوذه في جبل عامل، بعد نفيه ومصادرة أمواله؛ كما أنه كان يشكو من مرض في القلب أودى به بعد ذلك بأشهر في ٢٣ أيار سنة ١٩٢٤.

وقد كشف كامل الأسعد في تلك الحقبة عن مدى تحجّر الزعامة التقليدية في جبل عامل؛ إذ أظهر عن عدم قدرته على التكيف داخل النخبة المحلية، وعلى إعادة تحديد دوره في إطار تنظيم

٤٩ . علي الزين، المرجع السابق، ص٥٠-٥١؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢١٥-٢١٦؛ و«كتاب الثورة العربية الكبرى» ص٧٤٥. أنظر ايضاً سليمان ظاهر، جبل **عامل في الحرب الكونية**، ص٣٩. وتختلف لوائح الأشخاص المتورطين في هذه القضية، بحسب المصادر، التي تذكر البعض منهم إما باعتبارهم متهمين أو شهوداً، أو أنها تحذف أو تضيف غيرهم. وليس من المفيد هنا تقديم مختلف اللوائح، فالشخصيات الأشهر كافية.

٥٠ . محمد جابر آل صفا، «كتاب الثورة العربية الكبرى» ص٧٤٦-٧٤٧، **وتاريخ**، ص٢١٦-٢١٨.

٥١ . مقابلة مع حسن الأمين في حزيران ١٩٩٧.

سياسي قائم على تصور سياسي حديث. وكان موقف الأكثرية من علماء جبل عامل يتماشى وموقف زعيمه، ولو أن موقفهم لم يتخذ مثله، طابعاً عدوانياً قائماً على الدفاع عن موقعه وعن حماه. وإنه لمن المستغرب بالفعل أن لا يكون علماء جبل عامل قد تورطوا في هذه القضية، فقد كانوا، منذ تلك الفترة، قد بدأوا بنشر أفكارهم على الملأ في الصحافة، وبمخالطة الأدباء والوجهاء. بل إنهم لم يذكروا هذه الدعوى، مع أن نتائجها كانت وخيمة، تستحق أن يكون لها صدى كبير في جبل عامل وفي ما تركوه من سير لهم. ومنهم محسن الأمين أو عبد الحسين شرف الدين أو حبيب آل إبراهيم، الذي وصف بالتفصيل عودته من النجف، في بداية الحرب الكبرى، ولم يورد حتى ذكر المحاكمة. وكان في إمكان رجال الدين التقليديين أن يكتفوا بموقف المسايرة في مواجهة التقلبات السياسية والاجتماعية التي كانوا يشهدون عليها، واثقين بذلك من دوام رياستهم.

وكان رجال الدين المتورطون في هذه الدعوى، ما خلا عبد الكريم الزين، الذي كان ضحية خطأ ما لبث ان صُحح[٥٢]، ومحمد إبراهيم، ينتمون إلى أسر من وجهاء صيدا دخل بعض أفرادها في سلك رجال الدين، ولم يكونوا من «بيوت العلم» في داخل البلاد: وهذا ما كان من أمر منير ومحيي الدين عسيران وبهاء الدين الزين. وذلك لأن النخب الجديدة من طبقة البورجوازيين المدنيين لم تتردد في المغامرة، بخلاف الوجهاء التقليديين، لإثبات ترقيها الاجتماعي، وتأكيد مشاركتها في القضايا العامة. فقد كان هؤلاء الرجال يتدربون على ولوج نوع جديد من التنظيم السياسي، من النمط الحديث، قدمته **جمعية الاتحاد والترقي**، إلا أنه مع ذلك، لم يكن يمكنهم من السيطرة على جميع مفاتيحه؛ مما كان يخل بشروط اللعبة. أضف إلى ذلك أن الفاعلين فيها لم يكونوا قد وصلوا إلى اكتساب درجة من النضج السياسي اللازم للدفاع عن قضيتهم. ومن هنا حدثت الوشايات الخاضعة لمنطق الخصومات المحلية؛ وكانت شائعة في جبل عامل وفي غيره من البلاد. ومن هنا أيضاً كانت الثقة الزائدة بموقف الزعيم الشاب عبد الكريم الخليل، فهو، كما يقول سليمان ظاهر، كان قليل الخبرة وقليل المعرفة بالرجال[٥٣].

ولم يكن في الإمكان مقارنة وضع العامليين، بوضع الشيعة في المدن المقدسة في العراق، وكان فيها مركز الرياسة الروحية لجميع الطائفة؛ فكان هؤلاء أكثر اطلاعاً ولاسيما في مسائل الخلافات بين الزمر السياسية المتناحرة وبين رجال الدين المنافسين لها؛ أضف إلى ذلك أنهم اكتسبوا ثقافة سياسية حديثة في أثناء المناظرات التي دارت حول الحركة الدستورية في إيران. وكان لديهم رؤساء

٥٢. كان عبد الكريم الزين يقيم مؤقتاً في بيت ابن عمه حسين الزين؛ وكان قرب بيت أحمد عارف الزين وقرب مطبعته؛ فكان يُرى معه ومع أصحابه فأخذوه معهم إلى عاليه. وقد نفى المتهمون فيها أنهم قاموا باجتماع لأعضاء الجمعية بل قالوا إنهم كانوا هناك للسلام على العالم على عاداتهم. فظن المحققون في أول الأمر أن عبد الكريم الزين كان زعيم الجمعية. إلا أنه ما لبث أن بُرّئ من التهمة. أنظر علي الزين، **من أوراقي**، ص٤٥.

٥٣. سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٣٨.

دينيون قادرون على تحمل المسؤولية في السلطة السياسية، وشيوخ عشائر قادرون على تجنيد الرجال لحمل السلاح. وقد دعا كبار المجتهدين في المدينة المقدسة إلى الجهاد، بعد إنزال الجيوش البريطانية في الفاو سنة ١٩١٤، وكان قد دعا إليه الخليفة - السلطان العثماني. إلا أن هذه الوحدة المقدسة لم تدم طويلاً: ففي أيار سنة ١٩١٥ ثار أهل النجف، وتبعهم أهل كربلاء، على العثمانيين وطردوهم من المدينتين. ثم نظم المجتهدون المقاومة في وجه البريطانيين[٥٤]. . . أما العروبيون العامليون فكانوا سنة ١٩١٥ يرزحون تحت النير التركي؛ وحين أقيم الانتداب الفرنسي كانت مواقفهم أقل حدّة من شيعة العراق، وكان كل ناشط منهم يبحث عن الكلام الذي يتفق والصيغة السياسية إبان انقلابها.

II - جبل عامل بين فيصل والفرنسيين

II - ١ . تردد الزعيم

استمر استقطاب الحياة السياسية العاملية بين الأسعد والصلح، بعد أن عاد آل الصلح من المنفى؛ إلا أن رياض، ابن رضا، حل محل أبيه في مواجهة كامل الأسعد[٥٥]. ولما دخلت جيوش الشريف حسين والحلفاء دمشق في أول تشرين الأول سنة ١٩١٨، رفع فيصل علمه على المدن الرئيسية في سوريا وشُكّلت فيها «حكومات عربية». وقد أرسل علمه في جبل عامل إلى الزعيم كامل الأسعد، لكي يعترف به الناس. إلا أنه عيّن رياض الصلح على رأس قضاء صيدا، وأحل محل الوجهاء القدامى الذين كانوا يرتبطون بالأتراك، رجالاً من دعاة العروبة من أصول البورجوازية المحلية. كذلك فقد أمر فيصل بعزل سعيد آغا المملوك من منصب رئاسة البلدية في صور، وكان العثمانيون قد عينوه فيه سنة ١٩١٤، وبتعيين إسماعيل الخليل مكانه؛ كما أنه عيّن محمود الفضل في النبطية، وألفريد أبو سمرا في مرجعيون[٥٦]. إلى ذلك، عُيِّن الموظفون في إطار هذه «الحكومات العربية».

في أثناء تشرين الأول هذا، دخل الحلفاء البلادَ وأقالوا «الحكومات العربية»، وفرضوا حكامهم العسكريين في الأقضية؛ وعليه استقرّ في صيدا القائد العسكري «شارپنتيه»، واستقر غيره من

٥٤. نرجع في هذه المسألة إلى كتاب Pierre-Jean Luizard, **La formation de l'Irak contemporain**, p. 319-344.

٥٥. حول الخصومة بين كامل الأسعد وآل الصلح أنظر: وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٢٧٠.

٥٦. حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص٦٥؛ Nadine Méouchy, «Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français, 1920-1939», Thèse de doctorat dactylographiée, nouveau régime, Paris IV, 1989, p. 113.

الضباط في صور والنبطية[٥٧]. وقد فاوضوا عبد الحسين شرف الدين – وكان عضواً في الحكومة العربية المحلية – لإقرار التعيينات الجديدة المطلوبة. وبذلك عُزلت النخب الجديدة وحل محلها الوجهاء القدامى والرؤساء الروحيون بتوصيات مجتهدنا[٥٨].

وقد أدى كل ذلك إلى إقامة إدارة مزدوجة، لأن حكومات فيصل المحلية تابعت عملها في موازاة النظام الذي وضعه الفرنسيون، وظل موظفوها يتقاضون أجورهم من دمشق. وعلى سبيل المثال، فإن سليمان ظاهر، وكان قد عُيِّن حاكم صلح في النبطية من قبل الحكومة العربية، فأقاله الفرنسيون في شباط ١٩١٩، لعدم رضاهم عن مواقفه، تابع نشاطاته الإدارية والسياسية لحساب فيصل، وكذلك عمله في الدعوة له[٥٩]. ثم اجتمعت بعد ذلك الحكومات العربية في مؤتمر واختارت ممثليها؛ فكان منهم ثلاثة من آل الصلح وهم رضا ورياض وعفيف، استأثروا ببيروت وأقضيتها؛ أما محمود الفاعور، شيخ عشائر الفضل، وهو من خصوم كامل الأسعد السياسيين أيضاً؛ ومحمد حيدر وهو من شيعة بعلبك، فقد انتخبا في دمشق. فكان شيعة جبل عامل بذلك قد استبعدوا[٦٠].

والحق أن فيصلاً كان مدركاً إمكان اتكاله على قوتين: العروبيين من النخب التي خدمت في الدوائر الإدارية العليا في الدولة العثمانية؛ والبدو الذين التحقوا بالثورة العربية التي أطلقها أبوه الشريف حسين في حزيران سنة ١٩١٦. على أن العامليين على وجه العموم، وزعيمهم كامل الأسعد، على وجه الخصوص، لا ينتمون إلى هاتين الفئتين. بل أكثر من ذلك؛ كانوا، بصفتهم الريفية، يحذرون نوعاً ما من النخب المدينية، وبصفتهم من المزارعين، كان لهم صلات قديمة بالبدو طابعها ا لصراع[٦١]. وقد أدرك فيصل بسرعة أنه لا يستطيع الاعتماد على العامليين باعتبارهم كياناً موحداً، ولا على زعيمهم الذي كان يدعي أن عليه أن يستمزج الآراء هنا وهناك قبل أن يحدد موقفه. إلا أنه أدرك كذلك أن وحدة العامليين لا تكون إلا حول رجل واحد هو الزعيم.

---

٥٧. مكث «شاربانتيه» في صيدا طوال مدة الأزمة سنة ١٩٢٠، وترقّى من منصب الحاكم العسكري إلى منصب المستشار الإداري. أما الجيش البريطاني فكان قد ترك المنطقة من نهاية سنة ١٩١٨.

٥٨. يروي عبد الحسين شرف الدين وقائع هذه الحادثةفيقول إن الضباط قد عرضوا عليه أن تكون له اليد الطولى في التعيينات المحلية، وإنه رفض ذلك. أنظر، **بغية**، الجزء الثاني ص١٤٨. ونضيف أن عبد الحسين شرف الدين بقي يقبض راتباً من الحكومة العربية حتى بعد ذلك، إلى أوائل سنة ١٩٢٠ على الأقل.

٥٩. حول عزل الفرنسيين سليمان ظاهر من منصبه أنظر: Levant 1840 (1918-1929), Syrie-Liban, carton n° 42 (série E, carton 313, dossier 1) ونجد في هذا الأرشيف وثيقتين لسليمان ظاهر تظهران أنه كان يعمل للحكومة الفيصلية على نحو فعال سنة ١٩١٩م. الوثيقة الأولى هي عبارة عن وصل مؤرخ في ٢٤/ ٤/ ١٩١٩ ومحرّر لاسم سليمان ظاهر، يقرر أن هذا الأخير قد دفع أجر أحد الموظفين، باسم الحكومة العربية. والوثيقة الثانية هي رسالة من سليمان ظاهر موجهة إلى رفيق التميمي يطلب فيها عربة ومساعدات مالية بهدف تسهيل الاجتماعات بين الوجهاء في جبل عامل، والرسالة مؤرخة في ٦/ ٧/ ١٩١٩. أنظر Levant 1840 (1918-1929), Syrie-Liban, carton n° 42 (série E, carton 313, dossier 1).

٦٠. وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٢٥٤.

٦١. المرجع السابق، ص٢٥٣.

وقد أبدى الناس في جبل عامل قبولهم بفيصل، وذلك عبر نوع من التعلق الديني والعاطفي بالأمير وبأبيه حسين حامي الكعبة وقائد الثورة العربية، وبالأسرة الهاشمية. وكان الضباط الفرنسيون أول من ذكر ميل مسلمي جبل عامل إلى أسرة الأشراف، بتعجب ساذج، وباشروا بالعمل على تبديل رأيهم فيهم[٦٢]. على أن أعيان الشيعة لم يكونوا متفقين حول مستقبل بلادهم: وإن شئنا أن نبسط الصورة، فقد كان نخب الساحل والأدباء وبعض العلماء يميلون، من جهة، إلى حكومة فيصل، وكان الوجهاء التقليديون وبعض العلماء حاضرين لتقبل وصاية الفرنسيين عليهم، من جهة ثانية. وكان بعض الأفراد يترددون بين الخيارين. وهذا ما كان من أمر رأس العامليين كامل الأسعد؛ الذي كان يتابع منذ سنة ١٩١٢ الاتصال بالفرنسيين. وكان كل طرف يرى في هذه التحالفات وسيلة لتدعيم موقفه[٦٣].

وكان وفد عاملي قد حضر إلى دمشق بعد وصول فيصل إليها بقليل، لتهنئته. ومن المحتمل أن تكون هذه الزيارة قد أوعز بها بعض أنصار فيصل أنفسهم؛ ففي أواسط تشرين الثاني سنة ١٩١٨، أرسل كامل الأسعد، وكان في بيروت، رسالة من قبل فيصل إلى محمود الفضل لكي يأتي. وقد انطلق محمود الفضل باتجاه بيروت مساء ذلك اليوم هو وأحمد رضا وعبد الحسين شرف الدين وبعض الوجهاء[٦٤]. ثم ذهبوا بعد ذلك إلى دمشق. وبمقتضى قول حسن الأمين، فإن أباه محسناً كان السبب في ذهاب هذا الوفد، وكان مجتهدنا من بين أعضائه[٦٥]. وعلى كل حال، فإن «غورو» طلب أفراد الوفد للمقابلة، بعد عودتهم، وقد قبلوا بعد تردد. وانفرد الضابط الفرنسي بكامل الأسعد، ثم خرج هذا الأخير، وقال للآخرين: أعلمكم بالخبر العظيم: الانضمام إلى لبنان! وكان بين الحضور علماء عديدون منهم يوسف الفقيه، فعارض هذا الرأي، وارتأى أن يُستفتى الرؤساء والوجهاء[٦٦]. وقد نتساءل عمّا جعل الزعيم يقتنع بهذه السرعة بكلام قائد الجيوش الفرنسية؟ ولا بد أنه لم يكن، منذ البداية، من مناصري التقرب من فيصل، وأن «غورو» قد لجأ، بالاضافة إلى ذلك، إلى حجج قاطعة... فقد استطاعت السلطات الفرنسية أن تقنع، بعد ذلك، كامل الأسعد

---

٦٢. راجع العديد من التقارير التي تصف الوضع في صيدا وصور، في شهر كانون الأول ١٩١٨ archives SHAT, carton 4H 13, sous-dossier Saïda 1918-1919, et sous-dossier Tyr, nov. 1918 - nov. 1919 وقد كتب الملازم «غريزوني» في ١٤/ ١٢/ ١٩١٨ في صور قائلاً: «ان للمسلمين شيئاً ما معادياً للفرنسيين. ويظهر أنهم يحبذون الحكومة الفيصلية».

٦٣. انظر Lettre du consul de France à Beyrouth à Poincaré, 14/10/1912, in Adel Ismail, **Documents diplomatiques et consulaires**, vol. XIX, p. 83-84 أنظر أيضاً، وجيه كوثراني، «وثيقتان فرنسيتان»، **المنطلق**، ١٥ (١٩٨١) ص٨- ٣٦.

٦٤. انظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2432, lettre du chef de détachement au gouverneur militaire de Saïda, 17/11/1918

٦٥. يستشهد به منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص١٢. يروي محسن الأمين أنه شارك في هذا الوفد، ولا يحدد الأشخاص الآخرين. أنظر **سيرته** ص١٨٣-١٨٤.

٦٦. منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير وآثاره**، ص١٣. ويعتمد المؤلف على ترجمة ليوسف الفقيه كتبها ابنه محمد تقي الفقيه، **ترجمة الشيخ يوسف الفقيه**.

إلى حين، بأن أجرت له معاشاً شهرياً[٦٧].

ولم يتخذ الزعيم قراراً نهائياً. فقد رأى ضابط فرنسي بعد لقائه به في النبطية في كانون الثاني سنة ١٩١٩ أنه يتقرب من فرنسا وأنه سيزور السلطات الفرنسية في بيروت قريباً. وقد زارها فعلاً، إلا أن زيارته كانت باستدعاء من أنصار فيصل[٦٨]. وذلك أن كامل الأسعد لم يكن يبدو في نظر مناصريه العامليين قد حزم أمره في الدفاع عن فيصل. وكان سليمان ظاهر قد أدرك الخطر من مواقف الزعيم المتذبذبة على القضية العربية وعلى جبل عامل، فقام بتدبير فعّال؛ إذ أرسل في ٦ شباط سنة ١٩١٩ رسالة للحكومة العربية يلتمس فيها إبعاد الزعيم لأنه لا يتبع نهجاً ثابتاً، ويبدل رأيه بسرعة، ويحب المباهاة... إلا أنه يملك قدرة كبيرة على التأثير. لذلك فإنه من الواجب إعطاؤه منصباً في دمشق يناسب ميله إلى الأبهة لإنقاذ العامليين من شر تحولاته وانقلاباته[٦٩]. ولم يتأخر في الذهاب إلى دمشق بمواكبة بضع مئات من الفرسان، وبقي فيها إلى نهاية شهر كانون الثاني سنة ١٩٢٠.

اتحاد العامليين العابر حول فيصل

عبّر علماء جبل عامل، في غياب كامل الأسعد، عن آراء تكاد تكون مجمعة على فيصل. بينما كان الفرنسيون في الوقت عينه، يقومون بحملة دعائية فعالة لحمل الشيعة على تأييد مشروعهم[٧٠].

وبعد عودة فيصل من رحلته إلى باريس في ٣٠ نيسان سنة ١٩١٩، احتشدت الوفود لاستقباله بحماسة ولسؤاله عمّا كانت نتيجة مؤتمر السلام. ولئن كانت أمريكا قد اقترحت تأليف لجنة تحقيق مكلفة باستقصاء مطالب الناس المعنيين بهذا الأمر، فإن عصبة الأمم كانت قد صدّقت على نظام الانتداب، ولم يكن فيصل قد توصل إلى توقيع اتفاق مع «كليمنصو»[٧١]. في أثناء ذلك كانت قد

---

٦٧. وُجه إلى كامل الأسعد عدد لا بأس به من الانتقادات ولاسيما أناشيد ساخرة - تأخذ عليه أنه باع نفسه للفرنسيين. فالواقعة، إذن كانت معروفة في جبل عامل ولاسيما لدى العملاء من المسيحيين. ويؤكدها «روجيه ليسكوت» مستنداً إلى مصادر غير مكتوبة.

٦٨- **SHAT**, Levant, sous-série 4H, carton 4H 9, dossier: colonne du Liban sud, 11/1/1919-3/2/1919, rapport du capitaine Recoura (voir au 25/1/1919) وكان هذا الضابط آمراً على الرتل الموجه إلى جبل عامل لاستكشاف المواضع، وتجنيد الأفراد في فرقة الشرق، وطمأنة السكان وكسب ثقتهم.

٦٩. يستشهد بهذه الوثيقة أحمد أبو ملحم في «الشيخ سليمان ظاهر، رائد عروبي» في: **وجوه ثقافية من الجنوب**، طبعة المجلس الثقافي الجزء الأول ص٥٧.

٧٠. نذكر أن الفرنسيين كانوا قد شجعوا إنشاء جمعيّة سمّيت «الجمعية الفرنسية، أعضاؤها من الشيعة المؤيدين» لسياستهم، من أعمالها مثلاً توقيع العرائض وتوزيعها. وكان من هؤلاء الأعضاء قاضي صور حبيب مغنية.

٧١. انظر Gérard Khoury, **La France et l'Orient arabe. Naissance du Liban moderne, 1914-1920**, Armand Colin, Paris, 1993, Chapitre 4, p. 189-219 وفيه يوسع المؤلف بالتفصيل الكلام على حدة المفاوضات بين فيصل و«كليمونصو».

نشبت معارك عديدة بين القوات العربية والقوات الفرنسية، وبدأت عصابات مسلحة بالظهور وارتفعت حدّة التوتر.

حين نزل فيصل من السفينة إلى بيروت أنشده عبد الحسين صادق قائلاً:

«وجرت بمضمار السبا... ...ق وعاملٌ بالسبق أولى»

وقد دعا الأمير جميع الوفود، بمن فيهم العامليون، إلى مواكبته إلى دمشق ليروي لهم ما حدث معه في أثناء إقامته في باريس؛ فتبعه إليها عبد الحسين صادق وحبيب آل ابراهيم وغيرهما من العلماء، ونزلوا على محسن الأمين. وهناك، بمناسبة اجتماع عام، وضع عبد الحسين صادق نفسه في خدمة فيصل على غرار ما فعل غيره من الرؤساء الروحيين في الطوائف الأخرى[٧٢]. ثم شارك، بعد ذلك ببضعة أسابيع، في المؤتمر السوري الذي انعقد في دمشق في ٣ تموز سنة ١٩١٩ في دمشق، حيث أدى يمين الولاء حتى الموت، باسم جبل عامل[٧٣].

في هذه الأثناء، كانت لجنة «كينج وكرين» قد وصلت إلى صور للتحقّق من رأي العامليّين. وبمقتضى قول العسكريّين الفرنسيّين، فإن إسماعيل الخليل وعبدالله يحيى كانا قد ضمّا إليهما بمساعدة بعض موظفي الحكومة العربية، بعض الوجهاء، قبل أن تصل اللجنة الأميركية، كذلك كان قد فعل رضا ورياض الصلح في صيدا[٧٤]. أما الفرنسيّون فكانوا هم أيضاً قد نظّموا دعوتهم، واستطاعوا أن يحصلوا على عدد من العرائض الموقّعة من مسيحيّين ومن شيعة وسنّة كذلك، من أهل صور وقرى القضاء، تطالب بالالتحاق بلبنان الكبير وبالحماية الفرنسية[٧٥]. وكان العامليّون قد ألفوا وفداً من مائة شخص يمثّلونهم أمام هذه اللجنة. وقد فُوّض عالمان هما حسين مغنيّة وعبد الحسين شرف الدين، بالكلام باسم «الأمة العامليّة»، بتعبير عبد الحسين شرف الدين، وكان الأول بينهما يُعدّ رئيس العلماء، إلا أنه نظراً لطبعه المنطوي، أعطى الكلام للثاني.

نادى عبد الحسين شرف الدين بإلحاق جبل عامل بسوريا المستقلة في ظل حكومة دستورية على

---

٧٢. حبيب آل إبراهيم، «حديث النعمة» **المهاجر**، ص٤٦-٤٧؛ مصطفى بزي Mostafa Bazzi, «L'évolution socio-politique d'une région shī'ite: Djebel Amel, 1900-1950», thèse dactylographiée de 3e cycle, Lyon III, 1981, p. 389. أنظر ايضاً للمؤلف نفسه بالعربية: **جبل عامل في محيطه العربي ١٨٦٤ - ١٩٤٨**، ص٦٨-٧٣.

٧٣. قدري قلعجي، **الثورة العربية (١٩١٦-١٩٢٥)**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٣ ص٣٠٠. وكما يلاحظ منذر جابر في **مؤتمر وادي الحجير** ص١٤ فان المصادر حول المشاركة العاملية في المؤتمر السوري، عزيزة؛ ولكنْ ما يظهر أن المشارك الوحيد كان عبد الحسين شرف الدين.

٧٤. Archives **MAE**, fonds Beyrouth, carton n° 2373, dossier : Saïda, Tyr, 1920, caza de Tyr, T.E.O. Ouest, Beyrouth, cabinet politique, n° 63, 22/1/1920, p. 5 حول مسألة لجنة «كنج - كرين»، التي جالت في ٣٦ مدينة للاستماع إلى شكاوى السكان والوفود الآتية من القرى المجاورة، وتلقي العرائض. أنظر Harry N. Howard, «An American Experiment in Peace-making: The King-Crane Commission», **MW**, 32/1, janv. 1942, p. 122-146; **The King-Crane Commission, An American Inquiry into the Middle East**, Beyrouth, 1963

٧٥. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 42 (série E, carton 313, dossier 1)

رأسها الأمير فيصل[٧٦]. وقد أكّد في مذكرة تقدّم بها إلى اللجنة بعد ذلك، محدداً فيها إيقاع النقاش، أن الدولة السورية ينبغي أن تكون ملكية وأنها لا تقبل مساعدة فرنسا لها، بل إنها، إذا ما احتاجت إلى المساعدة، ستطلبها من الرئيس «ولسون»[٧٧].

وقد أظهرت لائحة المطالب التي قُدّمت في صيدا إلى لجنة «كينج وكرين»، بعد ذلك بأيام قليلة، الهوة التي تفصل بين أبنائها وأبناء صور، من حيث نضجهم السياسي. إذ أن طائفة المسلمين في صيدا قد طالبت باستقلال سوريا وعدم الإلتحاق بأي صورة من الصور بجبل لبنان؛ وبمملكة يكون فيصل على رأسها؛ وبنظام فدرالي لا مركزي يحترم حقوق الأقليات، وبمساعدة اقتصاديّة وفنية من الولايات المتحدة، وباستقلال العراق الكامل. وقد رفضت وصاية فرنسا، واحتجت على المعاهدات السرية الخاصة بسوريا، ورفضت الهجرة اليهودية. أما فيما يتعلق بالطائفتين المسحيية واليهودية في المدينة، فقد كانتا إلى جانب الانضمام إلى لبنان الكبير، وإلى جانب الحماية الفرنسية، وكانتا تطالبان باستقلال سوريا بحكومة ديمقراطية «منفصلة عن الحجاز»[٧٨].

من الواضح إذن، أن شيعة صور، بخلاف مسلمي صيدا وكان معظمهم من السنّة، لم يكونوا قد وضعوا تصوراً لاندماج جبل عامل في سوريا. كذلك فإنهم لم يذكروا في تصورهم لا فلسطين، وهي جارتهم الأقرب، ولا العراق، مع العلم أن لهم فيه الكثير من الارتباطات. والحق أن كلامهم كان هش البناء، لا يعدو كونه رد فعل، بقدر المستطاع، على وضع يتجاوز قدراتهم، وقد أثبتوا عن عدم قدرتهم على استشراف المستقبل وعلى إقامة الخطط. إلا أنهم توصلوا على الأقل، إلى موقف موحّد أمام اللجنة الأميركية.

من جهة أخرى، علينا أن نذكر أنه في غياب كامل الأسعد، كان بعض العلماء يقودون العامليين وينطقون باسمهم. ولم يتوصلوا إلى القيام بهذا الدور بسبب التزامهم السياسي: فقد كان حسين مغنية يتجنب الخوض في أي دعوة عملية في هذا المجال، وكان عبد الحسين شرف الدين على الرغم من معرفة فيصل به[٧٩]؛ أكثر بُعْداً عنه وعن العروبيين من يوسف الفقيه أو جواد مرتضى. إلا أن ما كان يوليهما الناس من سلطة روحية، باعتبارهما من العلماء، رجّح «انتخابهما».

في أيلول من سنة ١٩١٩، أرسل عبد الحسين شرف الدين رسالة إلى كامل الأسعد يذكره فيها

٧٦. عبد الحسين شرف الدين، **بغية الجزء الثاني** ص١٤٨، منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير** ص١٤-١٦. ويستند المؤلف إلى مذكرات احمد رضا، الذي لا يذكر المداخلات المؤيدة لفرنسا، كما يلاحظ المؤلف.

٧٧. عبد الحسين شرف الدين، المرجع السابق ص٤٥٣ - ٤٥٤. ويقع تاريخ هذه المذكرة في ٤/ ٧/ ١٩١٩. ولم أجد لها أثراً في الأرشيف الفرنسي ولا للخطاب الذي ألقي يوم مرور اللجنة على صور؛ ومن المؤسف أن لا نحصل على نوعي المصادر لمقابلتها في هذا الموضوع.

٧٨- Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 42 (série E, carton 313, dossier 1).

٧٩. أرسل عبد الحسين شرف الدين رسالة بتاريخ ٢٦ حزيران إلى الأمير يمحضه فيها الولاء. أنظر **بغية الجزء الثاني** ص٤٦٧.

بدوره - الدفاع عن الوطن (أي جبل عامل) وعن سكانه وحمايتهم - كما لو أنه كان يريد، بكلام مغلف، أن يأخذ عليه غيابه وأن يحذّره، في الوقت نفسه، من مسألة مستقبل البلاد[٨٠]. وبالفعل، فقد كان جبل عامل، على غرار غيره من مناطق «سوريا الكبرى»، تحت ضغط متعاظم، وكان الصراع يتزايد بين العسكر الفرنسي وحلفائهم، وكانوا من المسيحيّين في معظمهم، وبين الحكومة العربية والعصابات المسلحة التي كانت تساندها: وفي ١٨ تشرين الثاني دخل الجنرال «غورو» بيروت مدعوماً بالإمدادات؛ ولسوف يلجأ في الأشهر التي تبعت ذلك إلى إمساك فيصل بيد من حديد.

وقد ساءت الحال في جبل عامل. وكانت القرى فريسة لهجمات البدو واللصوص والعصابات المسلحة من جهة، ولابتزاز الجيوش الفرنسية التي أقامت ضرائب عينيّة لتؤمن عيشها، واحتلت منازل لتسكن فيها، وكانت تذل الناس. وقد بات التوتر وفقدان الأمن لا يحتملان في نظر عبد الحسين شرف الدين، فقرر أن يحاول إعادة الهدوء بمفاوضة السلطات العسكرية الفرنسيّة. فكانت أمنيته بأن يرى السلام يعمّ جبل عامل، أقوى من قناعاته الوطنية... ولعله كان قد شعر بأن الشيعة لن تزيد خسارتهم بوجود الفرنسيّين، الذين يؤكدون على احترام حقوق الأقليات، عما قد يخسروه بوجود فيصل وحكومته العربية التي تمثل الأكثرية السنية. لذلك فقد ذهب عبد الحسين شرف الدين إلى بيروت في ١٥ كانون الثاني سنة ١٩٢٠، والتقى فيها «غورو»، ثم ذهب إلى دمشق ليعيد كامل الأسعد[٨١]. وكان مجتهدنا حاضراً للقيام بهذه المبادرات، إلا أنه لم يكن حاضراً لتحمل السلطة السياسية، ولا مسؤولية الرئاسة التي كانت تعود في رأيه إلى الزعيم.

على أنه كان العالم الذي نظّم اجتماعاً بين «غورو» وجماعة من الوجهاء، ورجال الدين العامليين، برئاسة كامَل الأسعد. وقد شكلت هذه المبادرة نوعا من الخضوع، وكذلك كان وقعها على الناس، أضف إلى ذلك أن العامليين الذين جُسّ نبضهم في الاشتراك بهذا الوفد، لم يُعلموا بكل ما سيقال للضابط الفرنسي. ولذلك فإن عبد الحسين صادق، وكان أول من وصلته رسالة من عبد الحسين شرف الدين، أبدى تردده في المشاركة، أول الأمر، ثم اعترض على هذا الوفد. إلا أنه ذهب إلى بيروت برفقة محمود الفضل وفضل الفضل ومحمد أمين شمس الدين؛ أما أحمد رضا فقد رفض أن ينضم إليهم. في هذه الأثناء، كان كامل الأسعد قد التقى «غورو»... وأكد له دعمه، فأجرى له هذا الأخير معاشاً. ثم حصل الاجتماع. وقد حرر العامليون مذكرة يؤيدون فيها التحاق جبل عامل بلبنان، شرط أن يكون لهم فيه موقع خاص؛ وقد كلفوا «غورو» بإيصال هذه الوثيقة إلى

٨٠. المرجع السابق، ص٤٦٧.

٨١. أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٢٤٩-٢٥١.

مؤتمر السلام(٨٢).

لقد أقام أعضاء الوفد معاهدة مع «غورو». ولدى عودتهم إلى جبل عامل في الأول من شباط سنة ١٩٢٠، برر عبد الحسين شرف الدين موقفه محتجاً بأمرين: الأول أن المسألة كانت تتعلق بحياة العلماء والوجهاء، والثاني أن مصلحة جبل عامل كانت في الانضمام إلى لبنان. وقد تعجب أحمد رضا، وكان مخلصاً لآرائه الوطنية، من هذا الكلام بعد أن كان قد ساند فيصلاً في مؤتمر السلام. وقد رفض عبد الحسين صادق أن يوقع على المذكرة؛ إلا أن غيره من العلماء قبلوا بذلك، محتجّين بأنهم حموا حياة كامل الأسعد من الخطر. وقد اجتهد هذا الأخير، بعد ذلك، في حمل المخاتير والناس في القرى على توقيع العرائض، ثم استقبل «غورو» في النبطية(٨٣). وفي آخر شهر شباط سنة ١٩٢٠ تقدم ضابط فرنسي بتقرير عن الوضع في جبل عامل يدق فيه ناقوس الخطر، إلا أنه يضيف قائلا: «بإمكاننا الاعتماد، مع ذلك، على كامل بك الأسعد...»(٨٤).

وبذلك يكون الزعيم قد بدّل معسكره، جاراً خلفه علماء ووجهاء وليس جميع العلماء والوجهاء. وذلك أن الوحدة، ولو في الظاهر، كانت قد أصبحت مستحيلة التحقيق، مع أن العديد من الشخصيات العاملية بقيت مخلصة لفيصل، وكذلك العديد من الناس. وقد بدأ الشرخ بقسمة جبل عامل ليس حول انتمائه إلى سوريا وطاعته فيصلاً أو انتمائه إلى لبنان وخضوعه للفرنسيين فحسب، بل كذلك حول طبيعة الزعامة. كان عبد الحسين شرف الدين مع غيره من العلماء، يرى أن على جبل عامل أن يبقى موحداً جسماً واحداً وراء زعيم أوحد هو كامل الأسعد، مهما كلف الأمر. أما نخب الساحل الجديدة ومن تبع آراءهم، ومن بينهم أدباء النبطية، فقد كانوا يرون أن بنية السلطة السياسية قد تغيرت، وأنه ينبغي لهم أن يأخذوا، بعد اليوم، بالاعتبار جميع القوى الحاضرة. والحق أن كامل الأسعد لم يعد القائد الوحيد للسفينة، وكان قد اضطر إلى التعامل وهذه القوى.

وقد استقبل الناس في جبل عامل نبأ تتويج فيصل على سوريا المستقلة، في ٣ آذار سنة ١٩٢٠، استقبالاً حسناً(٨٥). أما الفرنسيون، فقد ردوا بأن حاولوا جمع العرائض لصالحهم قبل أن ينقضي

---

٨٢. المرجع السابق، ص٢٥١-٢٤٩. وكان يوسف الزين قد حضر سابقاً إلى بيروت بصحبه أحد العلماء الموالين لفرنسا حبيب مغنية، وانضم إلى الوفد وكان فيه أعضاء آخرون. وقد ذكرت جريدة البشير أن عدد أعضاء الوفد وصل إلى ٥٣ عضواً، وهذا في رأيي عدد مبالغ فيه. أنظر علي مرتضى الأمين، **صادق حمزة الفاعور، ١٨٩٤-١٩٢٦**، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥، ص١٢٧-١٢٨، مستشهداً **بالبشير** في عددها الصادر في ٧/ ٢/ ١٩٢٠.

٨٣. أحمد رضا، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٢٥٨ والعدد ٥ في مواضع متفرقة منه.

٨٤. Archives SHAT, carton 4H 60, cabinet politique, bulletin de renseignements 1920/21, du 25/2 au 5/3/1920.

٨٥. لم أجد أثراً لتمثيل عاملي في تتويج فيصل ما خلا رؤساء العصابات المسلحة الذين حضروا إلى دمشق لهذه المناسبة. Archives MAE, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française du Levant, Beyrouth, 15/3/1920, zone Ouest, Saïda-Tyr وأما محسن الأمين، الذي كان من سكانها، فقد حضر التتويج. أنظر، **سيرته** ص١٨٧.

موعد مؤتمر «سان ريمو». ولا بد أنهم اغتروا بنجاحهم الأخير، فتوجهوا إلى حلفائهم الشيعة وطلبوا منهم أن يقوموا بحملة توقيع من حولهم اعتراضاً على مملكة فيصل. إلا أنهم لاقوا الرفض، وذلك لأن محمد وفضل الفضل، ويوسف الزين، ومن بعدهم كامل الأسعد نفسه رفضوا أن يمرّروا العريضة. إذ لم يكن باستطاعة هؤلاء أن يخالفوا الشعور السائد لدى الناس. ولئن كان تتويج فيصل، وهو من الهاشميين، حدثاً سياسياً، فقد اتخذ صبغة دينية في نظر العامليين(٨٦). فكيف للمؤمنين العاديين أن يفضلوا دولة أجنبية على ملك عربي، وله فوق ذلك، صفة مقدسة؟

بعد ذلك بشهر، دعا كامل الأسعد، محمداً وفضل الفضل، ويوسف الزين، لكي يناقشوا إنشاء فرقة محلية من مائتي فرد لمواجهة العصابات التي كانت قد استشرى وضعها في البلاد. على أنه من البديهي أن يكون هذا المشروع بإيحاء من الفرنسيين. وقد حضر «شربنتيه» اجتماعهم الثاني، إلا أن كامل الأسعد اعترف له بعجزه عن مواجهة الوضع، وبرغبته في ترك البلاد، وقال له: إنني محتار بينكم وبين العرب. ثم عقدت المفاوضات، وقبل الزعيم في نهاية الأمر أن يستشير الوجهاء والعلماء قبل أن يتخذ القرار النهائي، وأن يجتمع بهم في الطيبة. فنوقشت مسألة إقامة الفرقة المسلحة، وعارضها موسى قبلان بشدة... فانتشرت إشاعة وصلت إلى المجتمعين بأن البدو يتحضرون لغزو بلاد بشارة، أي القسم الجنوبي من جبل عامل. ومهما كان من أمر هذه الإشاعة فإنها قد صعّدت التوتر، وهذا هو الهدف الأول من نشرها. وكان الموقف حرجاً في تلك الساعات.

كان التغيير المفاجئ في موقف كامل الأسعد قد أغضب القبائل المحاربة بإسم الحكومة العربية، ولاسيما رجال الأمير الفاعور، الذين اتهموه ببيع جبل عامل لقاء حفنة من المال(٨٧). وكان فيصل بنفسه قد عبّر عن نفاذ صبره، قبل ذلك بشهرين، إذ صرّح أمام جواد مرتضى ويوسف الفقيه عن خيبة أمله من انقلاب الموقف لدى بعض العلماء العامليّين. فما لبث هذان إلا أن أوصلا «الرسالة» إلى رئيس العلماء حسين مغنية(٨٨). ثم إن الملك طلب من الشاعر العراقي محمد رضا الشبيبي، طلباً صريحاً، بإيداع العامليين ما يشبه التحذير من قبله(٨٩). أضف إلى ذلك أن رياض الصلح كان يدبر عملاً ما ضد الفرنسيّين في جبل عامل، حيث شوهد في اجتماع بوجهاء من آل بزي وخليل في بنت جبيل(٩٠).

وبالنتيجة فقد أتى كامل الأسعد رسلٌ من عرب الفضل يمثلون الثوار مجتمعين، وخيّروه بين أن

---

٨٦. أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣ ص٧٣٣-٧٣٤.

٨٧. منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير** ص٥٦.

٨٨. أحمد رضا، **العرفان**، المجلد ٣٣، العدد ٥. ص٤٧٠.

٨٩. المرجع السابق ص٨٥٦-٨٥٧. أنظر أيضاً وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٢٩٧.

٩٠. محمد سعيد بسام، «الاتجاهات السياسية في جبل عامل، ١٩١٨-١٩٢٦»، دكتوراه في التاريخ على الآلة الكاتبة، الجامعة اليسوعية، بيروت، ١٩٨٣، ص١٢٨. ويستند المؤلف هنا إلى تقرير لـ«غورو» Archives **MAE**, vol. 33, f. 218

يكون معهم على الفرنسيين أو مع الفرنسيين عليهم[٩١]. فأصبح الزعيم في وضع بين المطرقة والسندان، ولم يكن في استطاعته لا أن يحل الأزمة ولا أن يتهرب منها. فقام بمسعى أخير قبل الفرار، بأن بادر إلى دعوة جميع الفاعلين العامليّين لاعتماد موقف موحد. ولم يدعُ الوجهاء والعلماء وحدهم، بل كذلك الناس العاديين، ولاسيما زعماء العصابات، وذلك لأنه لم يكن في استطاعة أحد أن يضمن السلام من غير موافقتهم عليه. ولذلك ينبغي لنا، قبل البدء برواية الأحداث التي جرت في مؤتمر الحجير الذي اجتمع فيه العامليون جميعهم، أن نستعرض مسألة العمليات الحربية وأن نرى إلى الدور الذي لعبته هذه الجماعات المسلحة التي أطلق عليها اسم العصابات.

حكم العصابات أو «الفوضى الوطنية»

كان في جبل عامل في عهد الدولة العثمانية، على غرار ما كان في باقي الأقسام من بلاد الشام، ما اتفق على تسميته، لمدة طويلة، باللصوص الشرفاء، وما اعتبر بعد ذلك على أنه تعبير عن «اللصوصية الاجتماعية» المؤذنة بأنواع المعارضة السياسية من النمط الحديث[٩٢]. وكان هؤلاء من الرجال المتمرّدين، يحيون حياة سرية على هامش المجتمع، وذلك إما لأنهم قد ارتكبوا جرائم أو لأنهم كانوا، ببساطة، من الثائرين الرافضين للتجنيد العثماني. وفي أثناء الحرب الكبرى، أُضيف اليهم حشد من الفارين من الجيش التركي هروباً من جبهة السويس. وكان هؤلاء الرجال يجتمعون في عصابات يؤمنون معاشهم بقطع الطُرُق وسلب القوافل والمسافرين.

وكان رؤساء العصابات العاملية، على غرار غيرهم من رؤساء العصابات، في غالب الأحيان، يتحدّرون من كبريات الأسر أو من الفروع الفقيرة منها؛ مما كان يجعل الحدود بين المجتمع وهوامشه غير واضحة ومتذبذبة. فكان في إمكان قطاع الطرق الكبار هؤلاء، أن يضعوا أنفسهم في خدمة الرجل القوي في أسرتهم، إما لمدة قصيرة أو لمدة طويلة، بهدف القيام بالأعمال الوضيعة التي لا يجرؤ على القيام بها بنفسه، مقابل حمايته لهم. وكانوا يقتسمون غنائم أسلابهم معه. إلا أنهم كانوا إذا ما اختلفوا وإياه، يسعون إلى زعزعة سلطته أو أنهم كانوا يكتفون باستهداف وضع من توازن القوى يسمح لهم بالبقاء على غير قلق. وعلى أي حال، فإن الزعماء كانوا ملزمين بالسيطرة على هذه الجماعات من اللصوص، باعتبار أنهم حماة الأمن على الأراضي التي يحكمونها، أكان

٩١ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٥١-١٥٢؛ أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٩٨٩.

٩٢ . حازت هذه الفكرة بعض النجاح على إثر أعمال «إيريك هوبسباوم»، ولاسيما كتابه: Éric Hobsbawm **Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne**, Fayard, Paris, 1966, 222 p

ذلك بقمعهم، أم بالتحالف معهم، أم باستعمالهم أزلاماً لهم.

وكان في جبل عامل عصابات آتية من خارج المجتمع المحلي، وكانت تغزو القرى وتسلب المسافرين أموالهم؛ وكانت من البدو الآتين من الشرق. أضف إلى ذلك أن عصابات أخرى قد تشكلت في القرى المعرّضة للنهب، لترد هجمات اللصوص؛ ولاسيما في القرى المسيحية، وكانت أغنى من القرى الشيعيّة نظراً لنشاطها الإقتصادي، ولم يكن الرجال فيها خاضعين للتجنيد الإجباري؛ إلا أن بعض القرى الشيعيّة كان فيها عصاباتها أيضاً[٩٣].

ولقد غيّر الاحتلال الفرنسي تشكيل المشهد بعض الشيء. فانقلبت اللصوصيّة إلى ثورة وطنيّة وأصبحت غزوات البدو هجوماً على جيش الاحتلال، ولو أن هذه الهجمات من هنا وهناك كان يرافقها السلب، فكان من الصعب التفريق بين الثورة الوطنية واللصوصيّة الخالصة التي لم تتوقف.

وكانت أقوى هذه العصابات، التي وَصلَ عديدها إلى مائة وخمسين أو إلى مائتي رجل، برئاسة صادق حمزه، وكان من قرية في قضاء صور اسمها دبعال، وينتسب إلى فرع فقير من آل الصغير، أي آل الأسعد. وقد قدمته صحيفة البشير، بعد أن دخل فيصل دمشق، على أنه أحد زعماء الثورة، وأعلنت أنه رفع علم الحكومة العربية على عديسة وبليدا والطيبة[٩٤]. ولا شك أن صادق حمزة كان رئيس العصابة الذي حظي بالشهرة، إذ قام، بالكثير من الأعمال الباهرة، ولاسيما بهجومين على مدينة صور سنة ١٩٢٠، وساهم في محاولة اغتيال «غورو» في ١٣ حزيران سنة ١٩٢١. إلا أنه يبقى، مع ذلك، لصاً شهيراً لم يتوان عن السرقة والنهب.

يأتي بعده أدهم خنجر وعصابته، وكان قد استقر في الشقيف. وكان ينتمي إلى آل الدرويش، وهم فرع من آل صعب، وكان نسيباً لآل عسيران بالمصاهرة[٩٥]. وقد اعتقله الفرنسيون وحكموا عليه بالإعدام بجرم القتل وأعدم رمياً بالرصاص في ٣٠ أيار سنة ١٩٢٣[٩٦] ويأتي بعد هذين عصابة محمود بزي، وهو ابن أخ الوجيه محمد سعيد بزي، وكان يقوم بهجماته في نواحي بنت جبيل، ولم تعرف له هجمات على الجيش الفرنسي. وكان قد فرّ والتجأ إلى إفريقيا، بعد أن قاد الحملة على قرية عين إبل، وسوف نعود إليها، ثم توفي في منفاه سنة ١٩٤٥[٩٧]. ولقد ظهرت عصابات أخرى،

٩٣ . علي مرتضى الأمين، **صادق حمزة الفاعور**، ص٤٣-٤٤ وص٥٨؛ منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص٢٠؛ مصطفى بزي، **جبل عامل في محيطه العربي**، ص٤٠٦.

٩٤ . **البشير**، بتاريخ ١٨/ ١٢/ ١٩١٨، وتستشهد بها هدى رزق في Houda Rizk, «La défaite de l'insurrection syrienne et l'affermissement de l'État libanais», thèse de doctorat dactylographiée, Université libanaise, Beyrouth, 1990, p. 83

٩٥ . كان رشيد عسيران قد تزوج من أخت أدهم خنجر، أنظر: يوسف طباجة، «**النزعات السياسية في لبنان الجنوبي، نموذج عادل عسيران**». ماجيستير في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، صيدا، ١٩٨٥، ص١٠.

٩٦ . Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 744, attentat contre Gouraud

٩٧ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٥٤، الهامش لعبدالله شرف الدين؛ منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير** ص٢٤.

أقل خطراً من هذه، في المنطقة كانت تساهم أحياناً في أعمال مشتركة.

ويروي حسن الأمين ابن المجتهد محسن الأمين، في مقاطع من مذكراته تتعلق بالعصابات في شقراء، استقبال أقاربه عصابة صادق حمزة، ورسوخ هذا الحدث في ذاكرته. وفي الإمكان أن نتصور الانطباع الذي يثيره وصول هؤلاء المسلحين إلى القرى ولاسيما أنهم كانوا يهاجمون الجيش الفرنسي وحلفاءه المسيحيين باسم فيصل. وكانت هذه العصابات تمثل في نظر حسن الأمين التعبير الحسي عن ثورة العامليين، إلا أنه يضيف قائلاً إن هذه الثورة كانت قد اتخذت أشكالاً من «الفوضى الوطنية» التي لم يكن لها لا زعيم يروضها ولا مفكر يرشدها ولا أدوات لتنظيمها[٩٨]. وهذه الصيغة تلخص خير تلخيص حالة هذه العصابات من المتمردين التي كانت تجوب جبل عامل.

وقد أدى تطور هذه العصابات إلى تغيير حقيقي في تقسيمات المناطق في جبل عامل، فكانت تحل محلها أنماط أخرى من توزيع المكان أو تتطابق وإياها أو تتشابك معها. وكانت العصابات تجمع نوعاً من «الضريبة»، بل إن أكثرها تنظيماً، كعصابة صادق حمزة، أنشأت حكومات صغيرة مستقلة، كانت تحكم في حماها[٩٩]. وكان هذا التقسيم الجديد يتشابك في جبل عامل مع التقسيم الإداري الذي كان الفرنسيون يحاولون أن يمارسوا سلطتهم في إطاره، وكان يطابق مناطق النفوذ التابعة للأسر التقليدية الكبرى؛ فكان من السهل تصور الاضطراب والفوضى الناتجين عن هذا الوضع؛ أضف إلى ذلك أن حالة انتفاء الأمن وتعدد «الضريبة» المدفوعة للعصابات وللجيش الفرنسي على حد سواء، كانت ترهق ماليّة البلاد.

وظلت فرق الإمداد في جيش فيصل تدعم هذه العصابات طالما كانت تقاتل لحساب الحكومة العربية؛ فكانت تمدها بالسلاح وتلحق بها ضابط ارتباط؛ وكان اسمه علي خُلقي، وقد اتخذ مقره في عديسة[١٠٠]. ولم تكن هذه ظاهرة منفردة بل إنها كانت تخضع لاستراتيجية. فقد أعلن قائد الفرقة الثالثة في الجيش السوري في نيسان سنة ١٩١٩ قائلاً: «لما كنا لا نستطيع أن نعلن الحرب رسمياً على الفرنسيين، وجب علينا أن نملأ البلاد بالعصابات التي تجهز عليهم تدريجاً. وسيقود ضباطنا هذه العصابات فإذا استشهد أحدهم تعيل الحكومة عائلته»[١٠١].

---

٩٨. حسن الأمين، **الذكريات من الطفولة إلى الصبا**، الجزء الأول، دار الغدير، بيروت (ب.ت) ص٦-٧. نذكر أن حسن الأمين كان في تلك الفترة، في سن الثانية عشرة.

٩٩. هذا ما أقره ضابط فرنسي في تقرير مؤرخ من ٤/ ٥ إلى ١٠/ ٥/ ١٩٢٠ أنظر Archives MAE, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française du Levant, zone Ouest Saïda-Tyr. كذلك فقد ورد في مجلة **L'Asie Francaise**، العدد ١٨٣ في حزيران ١٩٢٠، ان صادق حمزة «قد نصّب نفسه حاكماً على المنطقة». أنظر ايضاً: وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٢٢٨.

١٠٠. منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص٢٣-٢٤.

١٠١. قدري قلعجي، **جيل الفداء**، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب.ت) ص٣٨٦، يستشهد به مصطفى بزي، في: **جبل عامل في محيطه العربي**، ص١١٦.

أضف إلى ذلك أن العصابات العاملية التي كانت تناضل في وجه الاحتلال، كانت تلقى دعم عصابات البدو في منطقة الحولة في الجولان، الواقعة في المنطقة الشرقية تحت السيطرة البريطانية. فكانت تقوم بغزوات على منطقة مرجعيون فتهاجم الجيش الفرنسي المتمركز فيها. وكان أشهرها غزوة أحد كبار الملاكين في الجولان محمود الفاعور، وكان غالباً ما يقوم بعمليات مشتركة بينه وبين العامليين[١٠٢].

ولئن كان عرب محمود الفاعور يكتفون بالإغارة على الجيش الفرنسي، فإن العصابات العاملية كانت تقوم، بالإضافة إلى ذلك، بالهجوم على القرى المسيحية بهدف نهبها ومحاربة حلفاء أعدائهم. فبالفعل كان، معظم المسيحيين قد اتخذوا جانب الفرنسيين، الذين تلقوهم بالترحاب، وكان معظمهم يريد إلحاق جبل عامل بلبنان تحت حماية الفرنسيين؛ وكانوا يأوون الجنود الفرنسيين ويسدون حاجاتهم إذا ما مروا في قراهم. وقد قام المسيحيون، بعد تعرضهم لانتقام العروبيين، بتنظيم صفوفهم للدفاع عن أنفسهم في وجه من يعتدي عليهم، فأنشأوا هم أيضاً، عصاباتهم، وكان أشهرها عصابة القُليعة برئاسة إبراهيم فرنسيس، وهو من الموارنة المناصرين لفرنسا، وكان يملك أراضيَ في الحولة. وقد صدّ هو ورجاله هجمتين في أيار وحزيران سنة ١٩٢٠ قامت بهما العصابات على قَريته. وقد كان لأعمال البطولة هذه ثمن من فرنسا التي زينت صدر إبراهيم فرنسيس بوسام[١٠٣].

وكان الجيش الفرنسي قد وزع الأسلحة على مسيحيي جبل عامل للرد على الهجمات عليهم؛ مما وسم الصراع بسمة طائفية. والحق أن «غورو» كان قد سلّح المسيحيين لكي يدافعوا عن أنفسهم في مواجهة «عصابات اللصوص»، إلا أنه سلّح المسلمين كذلك. ويشهد بذلك عبد الحسين شرف الدين نفسه، في مذكراته. يقول إن الفرنسيين قد سلّحوا المسلمين محتجين بتفويضهم تأديب المتمردين؛ أما في الحقيقة فقد كان ذلك لتوجيه السلاح نحو صدور المسيحيين. وكان الفرنسيون يهدفون، بإذكاء الصراع الطائفي، إلى إثبات أن الشعب لم يكن «جديراً بالاستقلال»[١٠٤]. ومع ذلك فإنه من البديهي أن لا يكون السلاح قد وُزّع على نحو متوازن بين المسيحيين والمسلمين، كما أراد «غورو»[١٠٥]: فلم يكن للفرنسيين أن يسلّحوا مجموعات من السكان «مشكوك فيها»، بمقتضى

---

١٠٢. هدى رزق، Houding Rizk, **La défaite de l'insurrection syrienne**, p. 84.

١٠٣. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1675, bulletin de renseignements du Grand Liban, 1924-1926, 20/2/1925, n° 271/D وعلي مرتضى الأمين، **صادق حمزة الفاعور**، ص٥٨ وما بعدها.

١٠٤. عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٥١.

١٠٥. نستشهد هنا ببرقية أرسلها «غورو» إلى وزارة الخارجية الفرنسية رقمها ٦٤/ ١١٨٠، مؤرخة في ٨/ ٦/ ١٩٢٠: «(...) يكذب فيصل، اذ يدّعي أن المسيحيين في المنطقة الغربية، قد سُلّحوا في مواجهة إخوانهم المسلمين، ففي المناطق التي أمرت بتوزيع السلاح على السكان فيها، وُزّع على المسلمين والمسيحيين على حد سواء لكي يدافعوا عن أنفسهم في مواجهة عصابات اللصوص. على أنني أعطيت القليل من البنادق في لبنان على وجه الخصوص، نظراً لنقص الجيوش القادرة على حماية أكثر القرى المعرضة للتهديد، متخذاً في ذلك جميع احتياطاتي لمنع أي إمكانية هجوم من قبلهم، والواقع أنه لم يقع في هذه المنطقة بالتحديد، حوادث(...)» أنظر Archives MAE, Levant 1840, vol. 27, mic. p. 1313

العبارة التي كانت شائعة في ذلك الحين، خوفاً من أن ترتدّ عليهم.

وكان انتشار الأسلحة والفوضى والاضطراب وفقدان الأمن قد عمت جبل عامل بُعيد مؤتمر «سان ريمو». وقد أرسل مطران صور للروم الكاثوليك تقارير منذرة بالخطر إلى «غورو» يناشده فيها أن يتدخل ليعاقب المذنبين. إلا أن الفرنسيين كانوا يرون أن قواتهم غير كافية للقيام بالمطلوب[١٠٦]. وقد ظهر أن الوجهاء التقليديين كانوا عاجزين عن السيطرة على العصابات المسلحة. وقد اعتبر الأدباء والعلماء أنه كان من الملح أن يعود الأمن والسلام إلى البلاد، إلا أنهم كانوا مستغرقين في الحيرة أمام وضع كان يبدو متعذراً على الحل، ولم يكن لهم عليه، على الأرجح، أي تأثير. أما الزعيم كامل الأسعد فقد كان الوطنيون قد ضيقوا الخناق عليه لكي يتوقف عن المماطلة، وعن اتخاذ المواقف المزدوجة في كلامه، ولكي يختار بين فيصل و«غورو». إضافة إلى ذلك فإنه كان قد أُرغم على اتخاذ موقف صارم: فإمّا أن يتابع في اعتبار نفسه حامل راية الزعامة الوحيد في جبل عامل وأن يتحمل مسؤوليتها مهما تكن النتائج؛ وإما أن يقبل باقتسام السلطة بينه وبين غيره من الوجهاء، وأن يتكيف مع هذه التشكيلة الجديدة. وكانت كل هذه المسائل قد شكلت جزءاً من مراهنات النقاش في وادي الحُجير.

II – ٢ – مؤتمر وادي الحجير

لقد فُقدَت الوثائق والمذكرات التي اعتمدت ووُقِّعت في المؤتمر. كذلك فإن الفرنسيين لم يتمكنوا من الحصول عليها، على ما يبدو؛ فهي لا ترد في أرشيفهم، ولا ترد فيه رواية مفصلة لأحداث مؤتمر الحجير. ولذلك فإننا سنكتفي بروايات رواها بعض المشاركين العامليين في مذكراتهم. على أن رواياتهم لا تظهر بعض الاختلاف فحسب، بل إنها، قياساً بحجم هذا الحدث، وبطبيعته الحاسمة في مستقبل جبل عامل، تلميحاتٌ في أغلب الأحيان، و فيها فجوات فيما يتعلق ببعض المسائل الأساسية[١٠٧]. ولا يروي فيها مؤلفوها كلّ ما رأوا وما سمعوا في وادي الحجير. ولعلهم ينطقون بهذا البيت من الشعر لعبد الحسين العبدالله ينهي به قصيدة هجاء موجهة إلى أحد رجال الدين – هو بلا شك عبد الحسين شرف الدين:

١٠٦ . Archives MAE, Levant 1840, vol. 28, Mic 1313, Lettre de Maximos Sayegh au général Gouraud. Dès le 11 décembre 1919 رسالة مكسيموس صايغ للجنرال «غورو». وكان قد أرسل رجل الدين برقية إلى قائد القوات الفرنسية يخبره فيها أن ستاً من القرى المسيحية قد نُهبَت. ثم عاد فكرر طلبه الإمدادات عدة مرات.

١٠٧ . يتجنب أحمد رضا، على ما يَبدو، الخوض في بعض أوجه الاجتماع، مع أنه كان حريصاً على استعادة الأحداث على نحو دقيق وصحيح؛ أما محمد جابر آل صفا فيظهر كلامه موجزاً وكذلك سليمان ظاهر، مع أنه يذكر مسألة أساسية لا يذكرها غيره. وأما عبد الحسين شرف الدين فإنه يتقدم في روايته، كما لو أنه كان رب الاحتفال والمؤتمر؛ وهذا لا يظهر عند غيره من المؤلفين. أضف إلى ذلك أن النصوص التي تعرض بعض الوثائق، لا نعرف إن كانت قد وضعت ساعة الحدث أم بعد ذلك.

«وادي الحجير ولست أذكر يومه أخشى فضيحة سره المستور»[١٠٨].

أقيم الاجتماع الكبير عند نبع نهر الحجير الواقع جنوب النبطية عند مركز جبل عامل الجغرافي بالتقريب؛ إذ رفض زعماء التمرد أن يُقام في الطيبة، في حمى كامل الأسعد، ففضلوا عليها هذا المكان الوسط، وكانوا يسيطرون عليه، زيادة على أنه كان صعب المنال على الجيش الفرنسي[١٠٩].

وقد توافد شيعة جبل عامل، في صباح ٢٤ نيسان من سنة ١٩٢٠ إلى وادي الحجير من كل صوب حتى أنه كان من الصعب الحصول على دابة للركوب في ذلك المحيط[١١٠]؛ وهذا برواية الشاعر محمد علي الحوماني. أما سليمان ظاهر فقد قدّر الحضور بست مائة رجل[١١١]. وقد كتب عبد الحسين شرف الدين يقول: «كان. . . يضيق بالرايات ويضج بالهتافات ويدوي بالمفرقعات والصهيل، وكأن عاملة نشرت فيه ببعث جديد.» ملمحاً بذلك إلى الماضي البعيد، وإلى مجد عاملة الذي لا يحيل إلى الجبل وحده، بل إلى أصل بني عاملة كذلك. وكان مؤتمر الحجير، في رأيه، اجتماعاً للطائفة بأسرها، متحدة اتحاد الجسم الواحد – والطائفة شيعية، لأن السنة والنصارى لم يدعوا إليه. وقد استقبل عبد الحسين شرف الدين بالتصفيق وأطلقت له طلقات نارية. . . بحسب روايته. مما يوجب الاستنتاج بأن العامليين كانوا يثقون كل الثقة بعلمائهم في حل هذه الأزمة والحكم في الخلاف القائم بين العصابات، التي كانوا يدعمونها، وبين الزعيم.

وقد ألقى عبد الحسين شرف الدين خطاب الافتتاح، تذكيراً بالموقف الحرج وإيذاناً بخطر الاجتماع، أمام جميع الحاضرين، أورد فيه الأحداث التي هزت صور قبل ذلك بقليل في ١٨ نيسان. فقد قامت فيها بحسب قوله، مواجهات بين سكان المدينة وبين متطوعين من جبل لبنان انخرطوا في الجيش الفرنسي، وذلك إثر استفزاز صدر عن النصارى بتحريض من الحكومة العسكرية الفرنسية. . . وهكذا تتابعت الاضطرابات بين الطوائف، معرضة لأن تسممها على الدوام تدخلات فرنسية.

وانتقل عبد الحسين شرف الدين، بعد هذا اللقاء الجماهيري، إلى «صفوف العلماء والزعماء» ليتخذ مكانه بينهم. والحق أن هؤلاء لم يكونوا وحدهم في المشاورات؛ فبحسب ما يذكر، بعد ذلك، عبد الحسين شرف الدين نفسه، وقع الوثيقة الصادرة عن المؤتمر كذلك الوجهاء وممثلو

١٠٨ . عبد الحسين عبدالله، **حصاد الأشواك**، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، (ب. ت.) «الوليمة» ص١٥٧.

١٠٩ . منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص٥٩–٦٠.

١١٠ . قام شاعرنا برواية الأحداث في مجلته العروبة، على نحو مثير، واستشهد به عبد الحسين شرف الدين في مذكراته؛ ونذكر أن الحوماني قد امتدحه. أنظر **بغية**، الجزء الثاني ص١٥٤.

١١١ . سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٧٢.

القرى(١١٢). إلا أن ذلك لم يغيّر شيئاً في رأيه؛ فقد بقي جبل عامل محكوماً بالنظام التقليدي القائم على سلطة الزعيم يدعمه فيها رجال الدين المكلفون بالوساطة بين الناس وزعمائهم. ولا تصح قراءة روايته عن المؤتمر والخطاب الذي ألقاه، إلا بهذه الذهنية؛ وقد أعلن فيه: «قائلاً: هذا هو زعيم عامل، كامل، بدر التمام الذي ساندكم في جهادكم. فقفوا إلى جانبه في كل حال.»(١١٣).

أما الكبار ممن أهملهم عبد الحسين شرف الدين فهم الأدباء من أمثال أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا، وكانوا، إضافة إلى ذلك من العروبيين الذين لا يشاطرونه رأيه حول الزعامة في جبل عامل. فقد كان سليمان ظاهر، على سبيل المثال، يأخذ على كامل الأسعد أنه كان يريد أن «يكون حاكم البلاد المطلق، وكأنه يرى هذا اليوم فرصة لاستعادة حكم أجداده في هذه البلاد»(١١٤). وقد اتخذ الأدباء موقعاً بين «الشخصيات» التي شاركت في النقاش، في خيمة خُصصت لهذا الغرض(١١٥). أما زعماء العصابات الثلاثة الأساسيون فقد انتحوا جانباً على حدة وكانوا مسلحين ببنادقهم ومسدساتهم وقنابلهم اليدوية(١١٦).

وقد افتتح كامل الأسعد المناظرة بإيراد الإنذار الذي وجهه زعماء التمرد؛ فاعتبر أن الموقف يدعو إلى التأمل، واقتُرِحَ إرسال وفد يناقشه مع فيصل؛ وقد قبل الاقتراح. وانتُخب حسين مغنية رئيسُ العلماء للقيام بهذه المهمة، إلا أنه اعتذر. فانتُدب عبد الحسين شرف الدين وعبد الحسين نور الدين - وكذلك كامل الأسعد؟ - للذهاب إلى دمشَق وملاقاة محسن الأمين فيها، والذهاب معاً للقاء فيصل(١١٧). وقد أُلفت لجنة مهمتها تدوين القرارات المتخذة وتحرير نصها لكي تقدم إلى الملك(١١٨). صُدِّق بالإجماع على هذه الوثيقة. وبمقتضى مذكرات الرجال التي اطلعنا عليها فإنها

---

١١٢ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٥٣-١٥٤.

١١٣ . المرجع السابق ص٤٤٢.

١١٤ . مذكرات سليمان ظاهر غير المطبوعة، في ٢/ ١٠/ ١٩١٨، يستشهد بها وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٢٦٩.

١١٥ . إن غياب أحمد عارف الزين عن لوائح المشاركين، غير مسوَّغ في رأيي. وبمقتضى إحدى اللوائح، لائحة منذر جابر، فإلى الأدباء الثلاثة المذكورين، يضاف عبد المحسن الطاهر ومحمد علي الحوماني؛ والعلماء: عبد الحسين شرف الدين، وعبد الحسين نور الدين، وعبد الحسين محمود، وحسين مغنية، وجواد مرتضى وموسى قبلان، ويوسف الفقيه، وعز الدين علي عز الدين، وحبيب مغنية، وحسين سليمان؛ والوجهاء: كامل الأسعد وعبد اللطيف الأسعد ومحمد التامر ومحمود الفضل ومحمد الفضل وإسماعيل يحيى الخليل ومحمد سعيد بزي وعبد الحسين بزي وعبد الحميد بزي وخليل عبدالله وسعد الدين فرحات ومحمد أسعد أبو خليل وتوفيق حلاوة ومحمود مراد ومحمد وهبة وعبدالله عز الدين وحسن مهنا؛ ورؤساء العصابات: صادق الحمزة وأدهم خنجر ومحمود الأحمد بزي. أنظر **مؤتمر وادي الحجير**، ص٦٢-٦٣.

١١٦ . أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٩٨٨-٩٨٩.

١١٧ . لم يكن كامل الأسعد برفقة الوفد. ولم يذكر أنه كان في الوفد إلا في لائحة القرارات التي اتخذها المؤتمرون الواردة في **بغية**. الجزء الثاني ص٤٤١. وبمقتضى ما تقوله جريدة البشير، العدد ٥٣ في ٢٩/ ٤/ ١٩٢٠، فإن الوفد كان يجب أن يضم أربعة علماء وليس ثلاثة؛ يستشهد بذلك منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص٦٧.

١١٨ . كانت اللجنة مؤلفة من أحمد رضا، وسليمان ظاهر، ومحمد جابر آل صفا، وإسماعيل الخليل، ومن عالم هو عز الدين علي عز الدين. أنظر: محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٢٦.

كانت تحتوي على المسائل الآتية:

- الموافقة على القرارات الصادرة في المؤتمر السوري؛ أي استقلال سوريا الشامل بإمرة فيصل، بلا تقسيم ولا حماية فرنسية.
- خضوع العامليين لفيصل.
- التحاق جبل عامل بسوريا في إطار الاستقلال الإداري(١١٩).

وتتفق جميع المصادر المتوفرة على المسألة الأولى. أما فيما يختص بالاستقلال، فإن أحمد رضا وسليمان ظاهر هما الوحيدان اللذان يذكران هذا البند، على الرغم من أنهما كانا أكثر الكتاب تسيساً وأقربهم إلى الحركة العربية. وعلى كلٍّ فإنهما يذكرانه بصيغ مختلفة، مما يثبت أنهما كانا بصدد ابتداع الأدوات التي تمكنهما من صياغة خطابهما السياسي الخاص بهما. يشير أحمد رضا إلى الاستقلال الإداري بعبارة «الاستقلال الداخلي». أما سليمان ظاهر فإنه يشرح تصوره لهذا المفهوم: وهو أن يُعتَبَر جبل عامل منطقة مستقلة إدارياً داخل سوريا الموحدة من جهة، ومن جهة أخرى أن يُعطى العامليون سلطة مطلقة في القرارات المتعلقة بجبلهم.

ونجد هنا وجهة النظر التي كانت قد وردت لدى هذين الكاتبين في مقالاتهما، بعد إقامة الدستور العثماني سنة ١٩٠٨. وكانا حينها، يتساءلان حول الصيغ التي ينبغي لجبل عامل أن يندمج فيها بالدولة العثمانية، والصيغ الكفيلة بقيام اللامركزية. وقد أعادا طرح المسائل نفسها ولكن في إطار إدخال منطقتهما في سوريا المستقلة: فكيف يمكن إدخال الجزء في الكل، والحفاظ مع ذلك على خصوصياته؟ كيف يمكن وضعه في الداخل وعلى حدة في آن معاً؟ ولعل وضّاح شرارة له أسبابه المحقة في اعتبار أن العامليين كانوا في حرج من أمرهم، كلما اضطروا إلى الإفصاح عن هويتهم بنسبتها إلى القومية(١٢٠).

«الخطة السليمة» أو الجهاد؟(١٢١)

لم يذكر الخضوعَ لفيصل من بين مقررات المؤتمر غير اثنين من الكُتّاب: سليمان ظاهر وعبد الحسين شرف الدين. والأول منهما لا يضيف أي تعليق عليه؛ أما تعليقات الثاني فإنها توضح كلامه: يتكلم عبد الحسين شرف الدين عن الولاء للملك لتحرير «البلاد من الاحتلال الفرنسي».

---

١١٩ . أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٩٨٩؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية** ص٧٢-٧٣؛ عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص٤٤١. ولا يعطي محمد جابر آل صفا إلا تلخيصاً موجزاً للقرارات، أنظر **تاريخ جبل عامل** ص٢٢٦.

١٢٠ . أنظر تحليلاته في **الأمة القلقة** ولاسيما ص٢٤٨-٢٥١ وص٢٥٨.

١٢١ . يستعمل عبد الحسين شرف الدين عبارة «الخطة السليمة» في وصف الخط الذي التزمه طوال مدة القلاقل هذه. أنظر: **بغية** الجزء الثاني ص١٥١.

ويعني مجتهدنا بذلك أن العامليين كانوا مستعدين لإطاعة الأوامر المتعلقة بقتال الفرنسيين التي قد يصدرها فيصل . . . والواقع أن المؤتمرين كانوا قد قرروا أن مسألة المتابعة في قتال الجيش الفرنسي والوسائل المؤدية إليه، يناقشها الوفد مع فيصل . وعلى ما يبدو لم يتوصلوا إلى التفاهم حول هذا الموضوع، وفضلوا تركه للملك، ولاسيما أنه كان الزعيم الأعلى وكان فوق خلافات الأطراف العامليين.

ولئن كان إيلاء مصير جبل عامل إلى الملك يشكل، بوجه من الوجوه، إنكاراً لسلطة كامل الأسعد، فإن هذا القرار لم يُعق مخططات الزعيم . وكل ما كان يطلبه، هو وغيره من الوجهاء التقليديين، إزاحة العصابات التي كانت تهدد سلطته تهديداً مباشراً، في عقر داره . ولم يكن ذلك متيسراً من دون تدخل الملك . على أنه كان يعرف رأي فيصل في هذه المسألة، إذ إن هذا الأخير كان قد نصحه بعدم مقاومة الفرنسيين[١٢٢] . فيصح الافتراض إذن، بأنه كان يأمل أن يتدخل فيصل في تهدئة حماسة رجال العصابات وفي جعلهم يلقون السلاح.

وبانتظار نتائج هذه الاستشارة، كان على المؤتمرين أن يقروا رأيهم إما في متابعة القتال ضد الفرنسيين أو في إيقافه، وأن يجدوا الوسيلة لوقف الفوضى وإعادة الأمن إلى جبل عامل . ولم تذكر المصادر التي رجعنا إليها، المسألة الأولى ؛ إلا أنه كان على المؤتمرين أن يدلوا برأيهم في مسألة متابعة القتال ضد الفرنسيين وأعوانهم ؛ ولكنهم لم يكونوا مجمعين عليه ؛ فقد اعترض أحد وجهاء صور، وهو إسماعيل الخليل، على ذلك ؛ ومعه آخرون : يوسف الفقيه وعبد الحسين محمود ؛ محتجين بعجز العامليين عن مواجهة فرنسا[١٢٣].

وقد تعهد المؤتمرون بالحفاظ على الأمن، وحماية الناس مسيحيين كانوا أم مسلمين، والابتعاد عن الخصومات الطائفية، فأقسموا اليمين على القرآن ؛ ثم جاءوا بزعماء العصابات العاملية، فأقسموا اليمين هم أيضاً على القرآن، بدافع من العلماء ؛ وقد دعاهم كامل الأسعد والعلماء إلى الطاعة وأنذروهم بمعاقبتهم إذا ما ارتكبوا الحماقات[١٢٤] . وتفترق رواية أحمد رضا عن غيره من الروايات في هذا الموضع حول تفصيل ؛ إذ يقول إن صادق حمزة قد استدعي إلى الخيمة وحيداً، فدخلها بمواكبة رجاله المسلحين واتخذ له مكاناً في مقابل رجال الدين، فحثوه على أن يعد بعدم

---

١٢٢ . منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير** ص٥٣ . ويروي المؤلف هذا الخبر عن علي الزين، الذي يرويه عن أحد أعيان عديسة المقربين من كامل الأسعد . وقد أكد محمد رضا الشبيبي هذه الأقوال.

١٢٣ . حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص١٢٤ . ويرجع المؤلف فيه إلى مقابلة بينه وبين كاظم الخليل ابن إسماعيل ؛ منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير** ص٧١ . ويستند منذر جابر إلى مقابلة بينه وبين علي الفقيه، في مسألة الخلاف بين الرجلين الآخرين.

١٢٤ . سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٧٣ ؛ أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، مجلد ٣٣ ص٩٩٠ ؛ عبد الحسين شرف الدين، **بغية الجزء الثاني**، ص١٥٤ ؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ**، ص٢٢٦ . محمد مخزوم «الحركة العربية في جبل عامل في ظل الحكم التركي والانتداب الفرنسي» (مخطوطة لمحمد جابر آل صفا)، ص٣٨٦.

مهاجمة العامليين ؛ فانصاع صادق حمزة لطلبهم بشرط أن يتابع في محاربة جميع عملاء الفرنسيين مسيحيين كانوا أم مسلمين، لأن جهاده كان، بحسب قوله، «سياسياً وليس دينياً» . ويضيف أحمد رضا في ملاحظاته أن استدعاء صادق حمزه وحده قد أثار حنق غيره من زعماء العصيان، من أمثال محمود بزي، وكان في إمكانهم أن يعارضوا ما اتُخذ من قرارات . وكان رأيه في هذه المسألة صحيحاً فلقد هاجم محمود بزي بعصابته قرى مسيحية.

أما عبد الحسين شرف الدين فقد أكّد أنه استمرّ في اتباع «الخطة السليمة»، فكانت تحدد سلوكه . وبمقتضى قوله، ألقى خطاباً أمام الحشود المجتمعة حضّ فيه أبناء طائفته على أن يتوقفوا عن قتال المسيحيين، بهدف إفشال الخطة الفرنسية . ثم إنه أقسم اليمين ودعا المؤتمرين إلى أن يقسموا اليمين مثله، ودعا العصاة فأمرهم بإيقاف المعركة وإلا نالوا عقابهم . ويقول : إن الاجتماع انفض عن هذه النوايا الحسنة[١٢٥].

على أن المسيحيين لاحقاً، اتهموه هو بشخصه، بأنه أصدر فتوى ضدهم . وإذ كانوا قد أقصوا عن المؤتمر، فإنهم كانوا يرتابون بالأخبار المعلنة بهذا الخصوص، ولاسيما ما كان يتعلق منها بجنوح المؤتمرين إلى السلم والأمان للجميع وبخاصة للمسيحيين . ثم لما هوجمت القرى بعد ذلك، اعتبروا عبد الحسين شرف الدين مسؤولاً عن ذلك ؛ وقد ظنوا أنه أثار المتمردين عليهم ؛ حتى أن أمين الريحاني كتب في **ملوك العرب**، معرضاً بعبد الحسين شرف الدين، أن أحد رجال الدين كان قد استخار الله بالمسبحة في مؤتمر وادي الحجير ليقرر إن كان ينبغي له ذبح المسيحيين أم لا[١٢٦] . . . وقد استنكر محمد جابر آل صفا هذه التهمة في كتابه **تاريخ جبل عامل**[١٢٧] . كذلك فإن عبد الحسين شرف الدين اعتبر في مذكراته أن هذه الأعمال الموجهة ضد المدنيين من المسيحيين أعمال بربرية، وأنكر بشدّة وجود فتوى بها[١٢٨].

ولا بد هنا من القول إن القرى التي هوجمت كان يسكنها مسيحيون لم يخفوا انتصارهم لفرنسا ؛ إذ كان سكان عين إبل، أكثر القرى المصابة، قد استقبلوا الجنرال «غورو» بفرحة عارمة وهم يرددون

---

١٢٥ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٥٤، وص٤٣٩-٤٤١ . ويظهر هنا كيف أن عبد الحسين شرف الدين كانت له المبادرة وحاز الدور الأول في هذا المؤتمر . على أننا نذكّر بأن المصادر الأخرى (ولم يكن مؤلفوها من حلفاء مجتهدنا) تقدّم الوقائع على نحو مختلف وتقول إنّ حسين مغنية، وكان معترفاً به على أنه رئيس العلماء في جبل عامل، كان حاضراً!

١٢٦ . محمد سعيد بسام، **الاتجاهات السياسية في جبل عامل ١٩١٨ - ١٩٢٦**. ص١٣٦-١٣٩ ؛ مستشهداً بالعديد من مقالات البشير ؛ أمين الريحاني، **ملوك العرب**، الجزء الأول، بيروت، الطبعة الرابعة، (ب . ت .) ص٣١٥-٣١٦، يستشهد به منذر جابر في : **مؤتمر وادي الحجير** ص٨٠ . وص٨٤.

١٢٧ . المرجع السابق ص٧٣.

١٢٨ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٦١ ؛ يتهم مجتهدنا عملاء فرنسا، كذلك إسماعيل الخليل، ولو على نحو ضمني، بأنهم وشوا به.

هتافات تعبر عن تعلقهم ببلده؛ كذلك أوفدوا شخصاً لطلب الحماية الفرنسية من الضابط المقيم في صور، فاكتفى بتزويدهم بالسلاح، نظراً لعجزه عن إجابة طلبهم. كما أنهم رفضوا طلب موفد صادق حمزة بإعطاء المتمردين سلاحاً ومالاً وبرفع راية فيصل. ومن البديهي أن سكان هذه القرى كانوا بذلك يعرضون أنفسهم لتهمة التعاون مع الفرنسيّين أو العمالة لهم من قبل الشيعة.

يبقى أن موقف عبد الحسين شرف الدين الملتبس كان يبعث على الحيرة، وأن بالإمكان طرح السؤال، ضدّ من كان يريد أن يثير حمية الجمهور في وادي الحجير بكل هذه الحماسة؟ فلنقرأ ما رواه محمد علي الحوماني حول أداء عالمنا، ولو أنه مبالغ فيه:

«... وأنت دائب فيهم تحرضهم على الجهاد في سبيل الحق، فهل أحسست من هذه الألوف آنذاك من يردّ لك كلمة أو يعصى لك أمراً؟ كلهم - مذعناً لك، خاضعاً بين يديك - قولك الحد الفاصل بين الحق والباطل. ولو شئت أن ترمي بهم في البحر لما عصوا لك أمراً» (١٢٩).

ولئن كانت إطلالة عبد الحسين شرف الدين تثير حماسة الجمهور، فإنها كانت غير مؤثرة في أفراد العصابات، إذ إنهم هاجموا، بعد المؤتمر بأيام، القرى المسيحية. ونظراً لما يتمتع به زعماء العصابات من حسّ عملي فإنهم كانوا أقدر على فهم التناقض الماثل في كلام النخب العاملية، ولا سيما في كلام عبد الحسين شرف الدين، فلم يكن في الإمكان أن يُدعى إلى الجهاد على الفرنسيين، وإلى مسالمة المسيحيين وهم حلفاؤهم.

وكان زعماء العصيان هؤلاء برفضهم الطاعة، يظهرون ضعف الإجماع الظاهري الذي حققته النخب، ويبرهنون على أنهم لم يكونوا يعترفون بسلطة هؤلاء الشخصيات مجتمعين. كذلك فإنهم كانوا يستهزئون بسلطة الزعيم كامل الأسعد، وكانت قد بدأت بالتآكل بعد أن ظهر أنه عاجز عن فرض قراره. فكانت بادرتهم دليلاً على هشاشة الإجماع العاملي وعلى فقدان الزعامة مصداقيتها، في آن معاً. كذلك فإنها بلورت فشل مؤتمر وادي الحجير، الذي كان أول مناظرة سياسيّة علنية بين شيعة جبل عامل - على ما كان من اجتماع النخبة فيه تحت خيمة فيما كان «الشعب» ينتظر نتائج المناظرة خارجها. وعلى كل حال، فإن نمط العمل السياسي المتبع لدى النخب قد ظهر فساده: فلم يعد الزعيم قادراً على إدارة البلاد، وعلى تجسيد وحدتها، وبات العلماء والوجهاء منقسمين بين من ينادي بالمحافظة على التقاليد المحلية ومن ينادي بصورة من التمثيل السياسي أكثر حداثة. وقد شكّل انعقاد مؤتمر الحجير علامة على إرادة العامليين التكيف مع الوضع الجديد، وعلى تخطي الحيرة التي أوقعهم فيها. إلا أنهم، لشدة ما انشغلوا بانقساماتهم الداخلية، عزلوا أنفسهم عن باقي أقسام بلاد الشام: فلم يُستبعَد المسيحيون وحدهم عن المؤتمر، بل كذلك السنّة. وكان الرابط

١٢٩. محمد علي الحوماني، **العروبة**، العدد ٢٠، السنة الأولى ص٢٦. ونذكر إضافة إلى ذلك، أن بعض المصادر المقربة من عبد الحسين شرف الدين تشير إلى «فتوى». وهذا ما كان من أمر ابن عمه محمد صادق الصدر، في إحدى ترجماته. أنظر، عبد الحسين شرف الدين، **النص والاجتهاد**، دار النعمان، النجف، ١٩٦٤، الطبعة الثالثة ص١٨.

الوحيد القادر على ربطهم بالكيان السوري الذي كانوا ينادون بالالتحاق به، يتمثل بفيصل.

روايتان للقاء فيصل

انطلق وفد العلماء المؤلف من عبد الحسين شرف الدين وعبد الحسين نور الدين في أول أيار من سنة ١٩٢٠، فمرّا في الجولان بمحمود الفاعور وتحادثا معه فضمن لهما إقامة الهدنة ريثما تصدر نتائج محادثاتهما مع فيصل (١٣٠). والتزم بكلامه، وامتنع البدو عن هجماتهم.

وما إن وصل العالمان إلى دمشق حتى التقيا محسن الأمين، وكان هو أيضاً قد ورد اسمه في وادي الحجير من ضمن الوفد، وذهب الثلاثة إلى لقاء فيصل لمناقشة مصير جبل عامل. فكيف تمّت المقابلات؟ وما دار بينهم من كلام؟ وما كان «حكم» الملك؟ بين أيدينا روايتان مختلفتان ومتناقضتان لمعرفة ذلك: رواية محسن الأمين ورواية عبد الحسين شرف الدين. أما عبد الحسين نور الدين، الذي كان في إمكانه أن يُرجح واحدة على الأخرى، فإنه لم يترك رواية لوقائع هذا اللقاء لا في كتاباته ولا فيما نقل عنه مشافهة؛ كما أن موقفه لا يظهر في الروايتين المشار إليهما(١٣١).

ولم يكن عبد الحسين شرف الدين ومحسن الأمين متفقين منذ البداية حول الهدف من زيارتهما لفيصل. ونعلم، من قراءة محسن الأمين، أنهما ناقشا الأمر قبل أن يلقيا الملك. ويروي محسن الأمين انه رفض أن ينضمّ إلى الوفد إذا لم يكن واثقاً من أنهم سيقتصرون على استشارة فيصل في مسألة التمرد على الفرنسيين، وأن يطيعوه فيما يأمرهم به فيها(١٣٢). في المقابل فإن هذه الوجهة لا تظهر عند عبد الحسين شرف الدين، بل إنه يذكر ما دار بينهم وبين الملك من أفكار مشتركة حول مصير جبل عامل- وحول القضية السورية على وجه العموم!- أكثر من ذكره طلب المشورة والتعليمات. ولعل ذلك عائد إلى طبائع عبد الحسين شرف الدين التي تدفع به إلى الظهور بمظهر التميّز على الدوام؛ فإذا به يطرح هنا، كل مسألة الصلة بفيصل وبمملكته. ويقوم تصرّف محسن الأمين على أنه من أتباع الملك وقد جاء ليستشيره في الخطوات التي يجب اتباعها. أما عبد الحسين شرف الدين فإنه يظهر نفسه على أنه محاوره المميز؛ ويروي كذلك أن فيصلاً اختصه بمقابلات

١٣٠. عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٥٦.

١٣١. ذكر عبد الحسين شرف الدين هذه الحادثة في **بغية الراغبين**، ويستعيد فيها الخطاب الذي يقول إنه ألقاه أمام فيصل. أما محسن الأمين فرواها في **سيرته**، ووسعها في مقالة صحفية. وأما عبد الحسين نور الدين فإنه، وإن روى مروره في دمشق، لم يدون روايته. ونذكر أن هذا الأخير قد اختار أن ينفي نفسه نظراً لأنه كان مطلوباً من قبل الفرنسيين؛ وكان، لدى عودته، شديد الخيبة من إنشاء لبنان الكبير وقيام الانتداب الفرنسي، وكان قد وضع كل آماله في الثورة العربية فكان سقوط حكومة فيصل بمثابة مأساة وقعت عليه. ولذلك فإنه انصرف بعد ذلك عن القضايا السياسية. في مقابلة مع مهدي نور الدين في النبطية الفوقا، في ٢٠/٥/١٩٩٣.

١٣٢. محسن الأمين، «فيصل المحسن»، **العروبة**، العدد ٥ (١٩٤٧)، ص٨٥.

شخصية، وأنه نال ثقته؛ وأن الأوساط الأدبية والسياسية استقبلته استقبالاً حاراً في دمشق[١٣٣]. ولا بد أن كلام مجتهدنا قد حاز الرضى في دمشق، إذ كان مرتكزاً على الدعوة إلى الجهاد في وجه المحتل، إلى أن تنال سوريا الموحدة استقلالها . . .

وتختلف الروايتان كذلك حول جواب الملك؛ فيقول محسن الأمين إنه طلب منه رأيه حول حظ الثورة في جبل عامل من النجاح. فاستفسر فيصل منه عن عتاد العامليين من السلاح والخيل والمؤونة، فأجابه: لا نملك إلا العصي. وبعد فترة من التفكير، اعتبر فيصل أن موقف العامليين ضعيف وأنهم لا خبرة لهم بالثورة؛ فاستنتج قائلاً: «فليلزموا السكون. . .»[١٣٤].

ولا نجد في رواية عبد الحسين شرف الدين صيغة واضحة للسؤال الذي طُرح على فيصل، بل إن كلام مجتهدنا ينصب على حَمْلنا على الاعتقاد ببساطة، بأن فرصة التمرد في النجاح هي، في رأيه، بمثابة تحصيل الحاصل. وأما فيما يختص بالإجابة، فإنها كانت ببادرة من فيصل. يقول: «وأخيراً بذل (الملك) لنا ما نحتاج إليه في الوثوب من عتاد وجند وأطباء». ويضيف أنّ هذه التدابير كانت لا بد أن تمكّن العامليين من أن يكونوا على استعداد في اللحظة المناسبة. وقد صدق وعد فيصل، فعلاً، فلم يتأخر في إرسال ما وعد به عبد الحسين شرف الدين، إلى جبل عامل. إلا أن ذلك أعيد، بحسب روايته، بأمر من كامل الأسعد، إذ كان لا يزال يأمل بحل سلمي للصراع مع الفرنسيين[١٣٥].

وهكذا، فإن فيصلاً، بمقتضى رواية محسن الأمين، نصح العامليين بعدم محاربة الفرنسيين، لأنهم لم يكونوا على استعداد لذلك. ويضيف عالمنا أن أبناء قومه لم يأخذوا بالنصح فباؤوا بنتائج عملهم الاقتصادية والسياسية طوال سنوات عديدة. . . وذلك لأنه بعد أن ألحق جبل عامل بلبنان الكبير، لم يعترف أحد بفضل الشيعة في نضالهم ضد الاحتلال[١٣٦]. وعلى النقيض من ذلك، يقول عبد الحسين شرف الدين أن فيصلاً قد شجّع على الثورة ومدها بالعون المادي. فمن نصدق؟

وافتراضي في ذلك أن فيصلاً قد توجه إلى العامليين بقولين مزدوجين. أفلم يعلنوا، هم أنفسهم، ولاءهم له، قبل أن يقيموا معاهدة بينهم وبين الفرنسيين، ثم عادوا فتوجهوا إليه؟ ولا بأس بالتذكير بأن عبد الحسين شرف الدين كان أول من حاول أن يتملق الفرنسيين، ثم دعا بعد ذلك إلى الجهاد، ولا بد أن فيصلاً قد علم بذلك. إلا أن تجربته باللعبة السياسية كانت قد أظهرت له صعوبة البقاء على موقف نهائي صلب. لذلك أخذ علماً بتقلب العامليين وبضعفهم في ميدان المعارك الحربية، إلا أنه احتفظ لنفسه بإمكانية استعمالهم في إضعاف قوى العدو. وهكذا فإنه أوصاهم، عن طريق محسن الأمين وقد استشعر فيه عدم ميله إلى القتال، بالتزام السكون؛ واتفق، في الوقت نفسه، مع عبد الحسين شرف

---

١٣٣ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٥٧-١٥٨؛ والخطاب الذي ألقاه أمام فيصل، ص٤٤٢-٤٤٤.

١٣٤ . محسن الأمين، «فيصل المحسن»، ص٨٥-٨٦؛ **وسيرته**، ص١٨٧.

١٣٥ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٥٧-١٥٨.

١٣٦ . محسن الأمين، «فيصل المحسن»، ص٨٦.

الدين على دعم من كان منهم جاهزاً للقتال، مما يعني أن موقفه كان يمكن أن يؤدي إلى انقسام جديد بين العامليين، لو لم تكن المعارك قد عادت إلى ساحة جبل عامل، قبل عودة الوفد إليه.

ويظهر لنا هذا اللقاء بفيصل، كما يظهر مؤتمر وادي الحجير، عبد الحسين شرف الدين مقاتلاً، ومدافعاً متحمساً للصراع ضد الاحتلال في سبيل استقلال سوريا. كذلك فإن هذين الحدثين يكشفان لنا عن نوع الحكومة التي كان عالمنا ينادي به لهذه الدولة الجديدة. فقد أعلن في الخطاب الذي ألقاه في المؤتمر أنه يؤيد استقلال سوريا وأن يكون فيصل على رأس حكومة متوافقة والأحكام الشرعية[١٣٧]. ثم إنه أكد على هذه الفكرة في الخطاب الذي ألقاه أمام الملك ونادى فيه بدولة مسلمة في إطار عربي. وقد انتقده شاب من آل حيدر، بمناسبة نقاش دار في بيت محسن الأمين، واصفاً أقواله بأنها رجعية وطائفية. وقد احتج عبد الحسين شرف الدين بدعم من عبد الحسين نور الدين، بأن غالبية سكان سوريا كانوا من العرب المسلمين وأنهم يطمحون إلى إنشاء دولة عربية إسلامية. فرد الفتى بكلام ذي منطق عصري مما أثار الخلاف بينهما[١٣٨].

وهكذا فإن عبد الحسين شرف الدين على الرغم من أنه لم يشرح مفاهيمه في موضوع الحكومة الإسلامية، فإنه من المعروف أنه لم يكن يتصورها في دولة علمانية من النمط العصري؛ ففي رأيه أن العنصر الديني والعنصر السياسي ينبغي لهما أن يمتزجا على نحو وثيق. وبعكسه كان محسن الأمين يقيم الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية ولم يكن في وارد الكلام على الدولة الإسلامية[١٣٩].

حالة الحرب

لم تعلن الهدنة بعد مؤتمر وادي الحجير. فقد استخدم المتمردون الأيام القليلة التي فصلت بين المؤتمر وبين أوائل هجماتهم على القرى المسيحية، في تدبير خططهم والتحضر للحرب. لذلك فإن الوفد لدى عودته إلى جبل عامل وجده في حمأة الحرب والدماء. يروي عبد الحسين شرف الدين متذكراً: «وقد تطورت في غيابنا الأحداث في جبل عامل، وساءت الأحوال» وشمل العصيانُ البلادَ. وقد حمّل مجتهدنا الفرنسيين مسؤولية هذه التجاوزات، إذ أنهم أذكوا الفتنة والصراع بين الطوائف[١٤٠]. وأما الفرنسيون فقد اتهموا «السيد الكبير» «ببذر التعصب» لدى العصابات وبإصدار فتوى ضدّ المسيحيين. إلا أن أحمد رضا يلقي المسؤولية على عاتق الزعماء الشيعة، لأنهم تركوا

---

١٣٧ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص٤٤١.

١٣٨ . جعفر شرف الدين، **قمم جبل عامل، علماؤه العاملون**، نص مطبوع على الآلة الكاتبة غير منشور. ص٤-٥، يذكر المؤلف الفتى حسن حيدر باسمه؛ وليس لدي مصادر أخرى تلمح إلى هذا الشخص. على أن الطبيب محمد حيدر كان عضواً عاملاً إلى جانب الوطنيين.

١٣٩ . في مقابلات عديدة مع حسن الأمين.

١٤٠ . عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٦٠-١٦١.

العصابات يهاجمون المسيحيين أكانوا عملاء للفرنسيين أم لم يكونوا، وعلى عاتق رؤساء المسيحيين، لأنهم تركوا الجهلاء ينتقمون(١٤١).

وفي الخامس من أيار سنة ١٩٢٠، هاجمت عصابة محمود بزي، يصاحبها وجهاء من آل بزي، آخر قرية مسيحية في قضاء صور، كانت قد بقيت سالمة إلى ذلك الحين، وهي عين إبل القريبة من بنت جبيل. فقُتل أكثر من خمسين من سكانها، ومنهم من أُحرق، وجُرح غيرهم أيضاً؛ ونُهبت القرية وأحرقت. ثم إن العصابة تابعت هجماتها في القرى المجاورة، ففر المسيحيون والتجأوا إلى فلسطين أو إلى الساحل(١٤٢).

أما صادق حمزة فقد اتخذ هدفه موقع صور الفرنسي. فانطلق في حملة على رأس مائتين وخمسين رجلاً إلى ثلاثمائة رجل، في السابع من أيار فجراً، فردتهم مفرزة من الفرقة السورية التي كانت تحمي موقع المدينة. فقام بعض وجهاء المدينة، من الشيعة يرافقهم حسين مغنية - وقد ذعروا من عنف هذه الأحداث، بزيارة المستشار الإداري في صور وأعلموه بأنهم سينتشرون في داخل البلاد ليدعوا إلى التهدئة، وليرجوا كامل الأسعد أن يسلّم صادق(١٤٣). أما مسيحيو صور، فقد دعوا السلطات الفرنسية إلى نجدتهم وإلى مدّهم بالسلاح للانتقام من مهاجميهم وإلى طلب الإمدادات لتأمين حمايتهم لأنهم كانوا يخشون من تهديد العصابات ومن الشيعة من سكان المدينة(١٤٤).

وقد تابعت العصابات انتشارها في جبل عامل، يشجعهم في ذلك الوطنيون في دمشق، بحسب أقوال الضباط الفرنسيين إذ أرسلوا إلى صادق حمزة رسائل التهنئة يصفونه فيها بأنه قائد جبل عامل. وكانت المشاعر في أوجها، والإخلال بالأمن مطبق، والاتصالات مقطوعة، والطُرُق غير آمنة، والدورة الإدارية متوقفة. وقد أمدّ «غورو» اللاجئين بالمساعدات، وكانوا يتدفقون نحو الساحل، وحضّر «لإظهار قوته» تمهيداً لفرض الأمن(١٤٥).

---

١٤١ . أحمد رضا، «للتاريخ»، العرفان، المجلد ٣٤، العدد ٢، ص٢٠٥ (كانون الأول ١٩٤٧).

١٤٢ . أنظر: منذر جابر، **مؤتمر وادي الحجير**، ص٩٣-٩٤ . ويشير تقرير للجيش الفرنسي في المشرق أن ٧٠ ضحية وقعت في عين إبل، أنظر Archives MAE, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française au Levant, semaine du 11/5 au 17/5/1920; **ibid.**, vol. 28, Mic 1313, Lettre de Maximos Sayegh, archevêque grec-catholique de Tyr, au général Gouraud.

١٤٣ . Archives MAE, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française au Levant, semaine du 4/5 au 10/5/1920; archives SHAT, carton 4H 143, dossier : Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, lettre du capitaine de la Bassetière, conseiller administratif du caza de Tyr, le 8/5/1920; **L'Asie française**, n° 183, juin 1920, p. 199.

١٤٤ . Archives SHAT, carton 4H 143, **ibid.**, télégramme de notables de Sour au général commandant en chef, 9/5/1920; télégramme de l'archevêque de Tyr, 10/5/1920; Archives **MAE**, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française au Levant, semaine du 18/5 au 24/5/1920.

١٤٥ . Archives MAE, **ibid.**, semaine du 11/5 au 17/5/1920; archives **SHAT**, carton 4H 143, télégramme du général Gouraud au ministère des affaires étrangères, n° 1015/6 du 15/5/1920.

وفي النصف الثاني من شهر أيار انطلقت مفرزتان بإمرة العقيد «نياغر» من النبطية وصور والتقتا في تبنين ثم تابعتا سيرهما نحو بنت جبيل. وكانت مهمتهما استعادة الأمن، ومعاقبة المتمردين المستحقين حكمَ الإعدام، واسترداد القرى المسيحية، وإقامة مواقع جديدة في تبنين وبنت جبيل. وقد اشتبك الرتل بعصابة صادق حمزة، فما كان من أفرادها إلا أن فرّوا إلى المنطقة الشرقية، نظراً لعظم القوى الفرنسية في ساحة القتال. إلا أن هذا لم يمنعهم من القيام لاحقاً بإنجازات في جبل عامل، ومن أخذ قلعة الشقيف فترة بسيطة ثم العودة إلى فلسطين(١٤٦).

وقد قام الجيش الفرنسي بقمع القرى الشيعية المحيطة ببنت جبيل قمعاً رهيباً، رداً على ما قامت به عصابة محمود بزي من هجوم على عين إبل ومحيطها. فقُصفت بنت جبيل وعيناثا وعيثرون ويارون بالطائرات؛ وأحرق «رتل الجنوب» غيرها من القرى(١٤٧). وكانت العقوبات، في غير هذه القرى، أكثر تحديداً: فكل من حمل السلاح يُعدم بالرصاص، وكل من اشترك في النهب والقتل يُحرق بيته؛ وكل من يُقبض عليه من رؤساء العصابات يُعدم فوراً أو يُحاكم لاحقاً. وبالنتيجة صودر السلاح وفُرضت ضريبة وغرامة مدفوعة(١٤٨).

وقد اعتُبر عبد الحسين شرف الدين أنه أحد المحرضين فكان من المطلوبين. وفي ليلة جاء الجنود إلى شحور وتمركزوا حولها وحاولوا عند الفجر أن يأسروا عالمنا. إلا أنه تمكن من الهرب بعد أن أشعرته خادمة بوجودهم، فالتجأ إلى كهف ثم توجه إلى دمشق برفقة غيره من المحكومين بالنفي أو بالإعدام. وقد أحرق الجنود منزله وأوقفوا بعض الوجهاء في شحور. ثم حُكم عليه بالنفي وبمصادرة أمواله؛ وقد نُهبَ منزله في صور بما فيه مكتبته النفيسة(١٤٩). وكذلك عبد الحسين نور الدين، الموفد الثاني إلى فيصل عن العامليين، حُكم عليه بالنفي وفر.

أما كامل الأسعد فقد ناقش وضعه «غورو» وكان يريد إبعاده، مع «نياغر»، وكان يرى أن هذا العقاب «غير مناسب»، وأنه من الأجدى أن يحيّد الزعيم بإعطائه مركز مستشار خاص في بيروت(١٥٠). فاستدعاه في أثناء مرور «رتل الجنوب»، إلا أن كامل الأسعد انسلّ، فوجد الجنود الفرنسيون منزله في الطيبة فارغاً؛ إذ كان قد التجأ إلى جبل حرمون. ولم يأمر «غورو» بإحراق

---

١٤٦ . Archives SHAT, carton 4H 143, dossier : Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, note sur la situation générale et les buts de la colonne Sud, 17/5/1920 ; rapport du lieutenant-colonel Niéger au sujet des opérations de la colonne Sud, du 19/5 au 2/6/1920.

١٤٧ . **Ibid.**, compte rendu des bombardements exécutés les 17/5 et 18/5 sur Bint Ğubayl ; armée du Levant, aéronautique, mai 1920, divers rapports de mission de l'aviation.

١٤٨ . **Ibid.**, lettre de Niéger à Gouraud, vers les 24-25 mai 1920.

١٤٩ . المرجع السابق؛ وعبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٦٢-١٦٣؛ وأحمد رضا، «**للتاريخ**»، العرفان المجلد ٣٤، العدد ١٢ ص٢٠١-٢٠٢. ونذكر أن محاولة إلقاء القبض على عبد الحسين شرف الدين كانت في أواخر أيام شهر أيار وليس في ٥ حزيران كما يذكر.

١٥٠ . Archives SHAT, lettre de Niéger à Gouraud, vers les 24-25 mai 1920.

أملاكه بل بوضعها تحت الحجز؛ والقبض عليه وإبعاده[١٥١]. إلا أن كامل الأسعد كان قد التجأ إلى فلسطين والتقى غيره من المطلوبين وزعماء التمرد، ومنها بدأ بإرسال تعليماته إلى العصابات العاملية لينهاهم عن النهب وليحثهم على الاستمرار في مناوشة الفرنسيين[١٥٢]. ثم إنه قام، على غرار محمود الفاعور بمحاولة للتحاور مع الفرنسيين لكي يتمكن من العودة إلى الوطن. إلا أنه بالنتيجة بقي في فلسطين إلى شهر نيسان سنة ١٩٢١، ومنها كان يتابع قيامه بالدعوة إلى النضال ضد الفرنسيين، ويطالب بإلحاق جبل عامل بالمنطقة التي يسيطر عليها الإنكليز، ويُلزِم العصابات بعدم التوقف عن مهاجمة القوى الفرنسية[١٥٣].

وكان مرور «رتل الجنوب» وتدابير القمع بحق الثوار قد أثرت «تأثيراً عميقاً» في العامليين[١٥٤]؛ ما يسمح بالقول إن الفلاحين أصيبوا بالرعب؛ وما زالت ذكرى قصف القرى الشيعية بالطائرات تُتناقل إلى اليوم في الأحاديث الشفهية. كان الوجهاء الشيعة كلهم في نظر الفرنسيين «متورطين»؛ فمن لم يفرّ منهم بسبب حكم عليه، كان يُطلب قهره. وقد استدعى العقيد «نياغر» في ٥ حزيران سنة ١٩٢٠ عشرة منهم إلى مطرانية الروم الكاثوليك في صيدا. وقد وبّخهم بحضور الوجهاء من السنّة والمسيحيين، ثم طلب الخروج من الحاضرين وألزم الشيعة بتوقيع شروط مفروضة عليهم، وإلا نفاهم. ثم أعطاهم فرصة للتأمل فيها لا تتجاوز الساعات... قضاها جماعة الوجهاء والعلماء والأدباء محجوزين في المطرانية وقد حاولوا أن يفاوضوه في هذه الشروط، إلا أن المقدّم «كاربانتييه» أظهر الشدة. وقد وقعوا بالنتيجة الوثيقة جميعهم وكانت تنص على أن يدفع الشيعة غرامة قدرها مائة ألف ليرة ذهبية لرد الخسائر، وأن تستوفى من جميع القرى، وأن تُدفع الضرائب، وأن يُسلَّم المحكومون، وأن يُنشَر الأمن في القرى المسيحية، وأن تُردّ أموالهم المسروقة، وأن يسمح لهم بالعودة إلى قراهم وحصاد مواسمهم.

وقد رأى أحمد رضا، بصفاء ذهنه المعتاد، أن هذه السياسة تهدف إلى إفقار الطائفة الشيعية، وقد عانت بالفعل من الكثير من الصعوبات في إنعاش اقتصادها بعد هذه الاضطرابات. كما أنه أشار إلى أن شيعة جبل عامل لم ينالوا من الوطنيين أية مساعدة، بل كانوا موضع سخريتهم اللاذعة[١٥٥].

---

١٥١. أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٤، ص٢٠١- ١٤٣؛ Archives SHAT, carton 4H 143, dossier: Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, lettre de Gouraud à Niéger, 28/5/1920

١٥٢. Archives SHAT, carton 4H 60, cabinet politique, bulletin de renseignements 1920-1921, 18/7/1920

١٥٣. **Ibid.**, bulletins du 19/7 ; 15/8 ; 25/8 ; 22/9 ; 4/10 ; 12/10 et 13/10; archives SHAT, carton 4H 143, dossier : Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, bulletin de renseignements, groupement sud, 9/7/1920

١٥٤. Archives MAE, Levant 1840, vol. 121, mic. P 2306, rapports hebdomadaires de l'armée française au Levant, semaine du 1er au 7 juin 1920

١٥٥. أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٤ ص٢٠٢-٢٠٥؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٨٢-٨٣. ويقدم هذا الكاتب في الصفحة ٨١ لائحة كاملة بالمشاركين، ومنهم من الشيعة: حسين مغنية وعبد الحسين صادق ومحمد إبراهيم وعبدالله الحر ومنير عسيران ومحمد أمين شمس الدين وأحمد رضا وسليمان ظاهر وفضل الفضل ويوسف الزين ونجيب ورشيد وزين العابدين عسيران وحسين درويش ومحمد جابر وإسماعيل الخليل وعبدالله يحيى الخليل وأحمد عرب وغيرهم.

ولقد كشفت القسوة في قمع العامليين من جهة، وعزلتهم من جهة اخرى «سقوط الجبل» بتعبير عبد الحسين شرف الدين، (ويريد به جبل عامل)؛ وقد اعتبر ذلك عاملاً أساسياً في سقوط القضية السورية[١٥٦].

على أن العصابات لم توقف هجماتها. فقامت لجنة مؤلفة من حسين مغنية وعبد الحسين صادق وأحمد رضا بإرسال الرسائل إلى رؤساء العصابات، وذلك بطلب من بعض الضباط الفرنسيين، فلم يصلوا إلى نتيجة. فذهب الأوّلان إلى عديسة بهدف إقناعهم فلم ينجحا. وفي هذه الأثناء كان أحمد رضا ويوسف الزين قد ذهبا إلى بيروت لكي يحاولا إيقاف الحملة التي قامت بها الصحف المسيحية ضد شيعة جبل عامل[١٥٧].

ولم تهدأ الخلافات بين الشيعة والمسيحيين بسرعة. بل إنه، بالإضافة إلى ما كانت تقوم به العصابات الشيعية من أعمال، قام «لصوص مسيحيون» بمهاجمة القرى الشيعية في محيط صور، بموافقة الفرنسيين[١٥٨]. كما أن العصابات الشيعية بدأت بالتوجه نحو القرى الشيعية، وبإحراق مواسمها لكي تدفع بسكانها إلى حَمْل السلاح في وجه المحتل والالتحاق بالثورة. فأُنْذِر محمود الأسعد، أخو كامل، بأن يلتحق برؤساء العصابات؛ فلما رفض، نُهبت قريته[١٥٩].

ولم تتوقف هجمات العصابات لا بسقوط الحكومة العربية، بعد أن هزمها الجيش الفرنسي في ميسلون في ٢٤ تموز سنة ١٩٢٠، ولا بإعلان قيام لبنان الكبير، وكان يضم جبل عامل، في الأول من أيلول سنة ١٩٢٠. ومع ذلك فقد بدأت القرى الشيعية بالخضوع للعسكر الفرنسي، شيئاً فشيئاً، وعاد المسيحيون إلى منازلهم وعاد العمل في الحقول إلى سابق عهده. وبعد سنة على مؤتمر وادي الحجير تقريباً عاد من كان من الوجهاء والعلماء منفياً أو صادراً بحقه حكم، إلى جبل عامل وقد استعاد أمنه. وقد استطاعت إحدى السيدات من الرحالة أن تكتب قائلة:

«صور(...) لا حياة فيها على نحو أكثر من صيدا، حتى أن بساتينها ليست مصونة، وليس فيها سوى بعض الأزقة المتشابكة الوسخة، يسكنها المتاولة، وكانوا قد قاومونا مقاومة شرسة. وعلى ما

---

١٥٦. عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني ص١٦٣.

١٥٧. أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٤، ص٣٥٣-٣٥٦؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٨٢-٨٣. أنظر نص الرسالة الموجهة إلى رؤساء العصابات وردهم عليها في: علي مرتضى الأمين، **صادق حمزة الفاعور**، ص١٣٢-١٣٣.

١٥٨. المرجع السابق، ص٢٠١.

١٥٩. Archives SHAT, carton 4H 143, dossier : Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, message du commandant Charpentier, conseiller administratif de Saïda au cabinet politique, 13/6/1920 ; **ibid.**, groupement sud, situation du Djebel Amel à la date du 23/6/1920. نذكر أن محمود الأسعد كان قريباً من الفرنسيين حتى أنه اتفق معهم على إقامة ميليشيا شيعية مكلفة بالدفاع عن مناطق محدودة. أنظر: **Ibid.**, bulletin quotidien de renseignements, lieutenant Taulier, Taybeh, 7/7/1920.

يبدو فإنهم قد مالوا إلى السلم اليوم؛ فإنْ مررنا بقربهم نظروا إلينا نظرة ابتعاد لا مبالية، ودخلوا أكواخهم بسرعة حتى لا يتنفسوا الهواء الذي تنفسناه (. . .) »(١٦٠).

III - تحت الانتداب

III - ١ . الجبل المُبتلَع

«أُلحق» جبل عامل، بقيام لبنان الكبير، بجبل آخر هو جبل لبنان، فأصبح «جنوبَه»، وفقد بذلك اسمه كما يقول عبد الحسين صادق في هذه الأبيات الشهيرة:

«فلم تُبْقِ منه مسمّى يُرى
ولا اسماً يُحلّى به المسمعُ

بلعتهما غير مستأثم
ولا منكر ما له تصنعُ

أتيت بها أيّ أعجوبة
بها جبلٌ جبلاً يبلعُ»(١٦١).

وبعد أن «ابتُلع» الجبل، لم يندمج العامليون في كيان لبنان الكبير الجديد. فقد أظهر موقفهم، إلى أن تم توقيع المعاهدة الفرنسية اللبنانية سنة ١٩٣٦، أن حدود الدولة الجديدة بقيت في نظرهم قابلة لإعادة التحديد، وأن موقع جبل عامل قابل للتفاوض. بالإضافة إلى أنهم احتفظوا بإحساس واضح بأن المفوض السامي الفرنسي هو الذي يدير البلاد وأنه لا يقيم وزناً للحكومة اللبنانية. ويتضح ذلك لدى قراءة الوثائق في الأرشيف الفرنسي، أكان الأمر متعلقاً بالمعارضين للانتداب أم بالموالين له(١٦٢).

كان الوجهاء أول الداخلين في الدولة الجديدة. حتى أنهم أظهروا في ذلك بعض الحماسة؛ مدفوعين بالطبع، بدافع المنافسة لا بدافع العقائد السياسية. وهكذا فقد تقدم فضل الفضل ويوسف الزين إلى منصب مدير النبطية منذ شهر آب سنة ١٩٢٠. وبعد ذلك بشهر، سعى يوسف الزين لنيل منصب المتصرف في صيدا، وحاول رشيد عسيران، هو أيضاً، أن يُعين عضواً في المجلس

١٦٠ . Myrriam Harry, **Guide du tourisme en Syrie**, p. 118

١٦١ . عبد الحسين صادق، **سقط المتاع**، الجزء الاول ص١٤٩ .

١٦٢ . ورد مثلا في مذكرة بعنوان «الشيعة» كتبها «زينو في بشكوف» (١٩٣٢؟): «يبقى سكان جبل عامل على وجه العموم متعلقين بفرنسا؛ إلا أنهم يتجاهلون حكومة بيروت تجاهلا تاماً. فإن من يحكم البلاد هو فرنسا في نظر جمهور الناس. . .» انظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 456, cabinet politique dossier : revendications de la communauté chiite

الإداري(١٦٣). وقد شرع معظم الوجهاء العامليين بإظهار المشاعر المؤيدة للفرنسيين وللانتداب. ومنهم من كان قد بكر في اختيار فرنسا: فقد أظهر نجيب عسيران ميله إليها منذ سنة ١٩١٨، ثم استقبل يوسف الزين في أوائل سنة ١٩١٩ ضابطاً فرنسياً عبّر له عن «مشاعره الحارة» نحو بلاده(١٦٤). أما إسماعيل الخليل، فقد حقق انقلاباً في موقفه بعد مؤتمر وادي الحجير، وكان إلى ذلك الحين لا ينفك عن إعلان مساندته للحركة العربية؛ فبعد أن خالف مقررات المؤتمر، انقلب إلى الجانب الفرنسي، فنبههم إلى المخاطر التي تحيق بالمسيحيين، ورافق رتل الجنوب المكلف بقمع التمرد. ثم عاد بعد ذلك إلى «الحبيب الأول»، فنادى في بداية العقد الرابع، بالوحدة السورية(١٦٥).

كان انضواء جبل عامل في دولة جديدة، يحكمها، نظام سياسي من النمط الحديث، إضافة إلى وجود سلطات الانتداب، قد سرّع في إعادة تشكيل المشهد السياسي الذي كان قد بدأ بالتغير، كما رأينا، منذ ظهور الفكرة القومية. وقد أراد الفرنسيون في أول الأمر أن يعتمدوا على الموظفين المحليين بدلاً من الوجهاء والعلماء الذين كانوا خلف الزعماء، يقودون إلى ذلك الحين القضايا السياسية في جبل عامل(١٦٦). على أنه لم يكن في إمكانهم أن يستغنوا كلياً عن التعامل مع مجموعة الوجهاء ذوي الأثر الكبير على السكان والذين كانوا يستعدون للانقضاض على المسرح السياسي الوطني لكي يمثلوا فيه جبل عامل. ولذلك اختار الفرنسيون بعض «الزعماء» وخصّوهم بالدعم في مقابل الإخلاص لهم(١٦٧). وهذا ما كان، بالأخص، من أمر يوسف الزين، وكان من مالكي الأراضي الأغنياء، وقد أحلوه محل الزعيم المخلوع كامل الأسعد، إلى درجة أن معظم العلماء لم يخطئوا الظن فيه فرأوا فيه رجل الساعة القوي في المنطقة فساندوه؛ وهذا ما كان مثلاً من أمر

١٦٣ . وضاح شرارة، **الأمة القلقة**، ص٣٠٥ . وكان في كل سنجق لجنة إدارية مؤلفة من عشرة أعضاء تعيد تعيينها حكومة لبنان الكبير كل سنة بإيعاز من المتصرف. وكان يوسف الزين عضواً فيها إلا أنه لم يصل إلى مركز المتصرف.

١٦٤ . Archives SHAT, Levant, sous-série 4H, carton 4H 9, dossier: colonne du Liban-Sud, 11/1-3/2/1919, rapport du capitaine Recoura, 4/2 et 8/2/1919

١٦٥ . Archives SHAT, carton 4H 143, dossier: Opérations de la colonne Sud, août 1919 - sept. 1920, lettre de Gouraud à Niéger, 28/5/1920; archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, poste de Tyr, **BIH** n° 21, du 28/10 au 4/11/1931 وانظر أيضاً حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص١٢٤، ويستند فيه المؤلف إلى مقابلة بينه وبين ابن إسماعيل الخليل.

١٦٦ . قبل ذلك، حين بدأت عملية قمع الهجمات على القرى المسيحية، سنة ١٩٢٠، لاحظ العقيد «نياچر» أن توزيع الغرامات بواسطة الوجهاء الشيعة في صيدا لم يخدم غير مصالحهم، وأنها كانت موضع نقد شديد من قبل السكان. فاستنتج من ذلك أن العقاب يجب أن يبقى «مسألة» تختص بالقيادة بين السلطة الفرنسية والسلطة المحلية الممثلة بالمتصرفين. أنظر Archives SHAT, groupement Sud, situation politique du Djebel Amel à la date du 23/6/1920

١٦٧ . كتب «نياچر» إلى «غورو» سنة ١٩٢٠ يقول: «علينا أن نحتفظ ببعض الزعماء المختارين من بين من لم يتورطوا وأن نزيد في سلطتهم. . .». Archives **SHAT**, carton 4H 143, lettre de Niéger à Gouraud, vers les 24-25 mai 1920

عبدالحسين شرف الدين ومحسن الأمين، ولو أن ميول هذا الأخير كانت تتجه نحو آل الصلح، وليس نحو الوجهاء المساندين للانتداب.

ولقد استعاد كامل الأسعد، بعد عودته من منفاه، أمواله المصادرة، إلا أنه لم يستعد سلطته؛ وكانت نهاية حكمه نهاية الزعامة التقليدية التي كانت بيد آل الأسعد. ولقد خلفه، بعد وفاته سنة ١٩٢٤، أخواه محمود وعبد اللطيف في جوّ من الخلاف أضرّ بهيبة الأسرة[١٦٨]. ولم يكن لدى الأول، وقد راهن الفرنسيون عليه، أي ميل إلى السياسة؛ أما الثاني، وكان مناصراً للعروبيين، فقد انتخب نائباً في البرلمان؛ إلا أنه لم يكن بحجم أخيه المتوفى، كما أن الحال كان قد تغير؛ فلم يكن وحده في الميدان ليمثل جبل عامل؛ وكانت المنافسة على أشدّها بينه وبين من كانوا يتصرفون على أنهم زعماء جدد، من أمثال يوسف الزين.

وكان جبل عامل يقوم بالتدرب على التعددية السياسية، ولو لم يكن فيه أحزاب، بل تجمعات تتشكل حول الوجهاء. فلم يعد إجماع النخب مطلوباً، ولا الوحدة خلف الزعيم، بل اكتساب القدرة على تشكيل الأحلاف (كالحلف بين فضل الفضل ويوسف الزين في مواجهة نجيب عسيران)، وعلى مصارعة الخصوم أو مهادنتهم، وعلى تنظيم الحملات. وكان العلماء والأدباء والوجهاء يشاركون في القضايا العاملية على نحو مستمر؛ إلا أنهم بدأوا منذ ذلك الحين بالانقسام إلى عدة جهات تتميز الواحدة منها عن الأخرى. وقد استمر العلماء في هذا التشكيل الجديد، بالقيام بدور الحكم ودور ريادة الرأي. ولذلك فإن حسين مغنية غالباً ما كان يُطلَب منه أن يدعم هذا المرشح أو ذاك المشروع، إلا أنه كان يأنف من الانخراط في القضايا السياسية. وكان تردده هذا، مضافاً إلى موقعه باعتباره «رئيس العلماء»، يزيدان في تأثيره ويجعلان منه حليفاً مثالياً. كذلك فإن بعض «المجالس» الصغيرة كانت تعقد بمشاركة العلماء في بعض الأحيان، بهدف معالجة إحدى القضايا في إطار لجنة محدودة قبل أن تدخل في إطار النقاش العام: من ذلك مثلا، اجتماع تم سنة ١٩٢٥ في منزل رضا الصلح حضره بعض رجال الدين، بهدف مصالحة، في السر، بين الأخوين المتخاصمين رشيد ونجيب عسيران، المرشحين عن المقعد نفسه[١٦٩].

وكان للخاصة، أي النخبة، على الدوام، رأيها في القضايا الداخلية المتعلقة بجبل عامل، إلا أنها لم تعد تتصرف على أنها هيئة شبه متكاملة. أما تمثيل المنطقة فقد كان يؤمنه النواب المنتخبون

١٦٨. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1675, bulletin de renseignements du Grand Liban, 1924-1926, bulletin n° 371/d du 12/3/1925, «Liban Sud, chefs indigènes», p. 1-2. أثارت معركة الخلافة هذه ضجة كبيرة، دخل فيها مناصرو كل من الأخوين، وكذلك موظفون ووجهاء وحتى العلماء ومنهم عبد الحسين شرف الدين وقاضي صور حبيب مغنية.

١٦٩. Archives MAE, ibid., bulletin de renseignements n° 281/d du 21/2/1925, p. 3 et 4.

والمكلفون بدمج جبل عامل بلبنان[١٧٠]. على أن بعض «المجالس» المؤلفة من العلماء والوجهاء كانت تُشكَّل أحياناً فتتقدم بالشكاوى إلى المفوض السامي، أو تدعم مرشحاً لوظيفة إدارية، أو تشكل وفداً للدفاع عن قضيتها في بيروت. وكانت هذه المجالس تتوسع كلما تعلق الأمر بحملة دعائية تنتظم جبل عامل كلّه.

وقد حدث ذلك بعد انطلاقة الثورة الدرزية في حزيران سنة ١٩٢٥؛ إذ عبّر العامليون عن تعاطفهم مع الثوار وبالغوا في تشجيعهم وأرسلوا إليهم سيارات محملة بالفواكه والحلويات؛ وبدأ بعض الوطنيين بتوزيع العرائض المؤيدة للوحدة السورية[١٧١].

وإذ خشي جماعة من الوجهاء والأدباء والعلماء من انتشار هذه الحركة واضطرام الوضع في جبل عامل وإحياء القلاقل الطائفية على غرار ما حدث سنة ١٩٢٠، اجتمعوا في النبطية في الخامس من كانون الأول بدعوة من محمود الأسعد ومحمد الفضل. وكان الهدف من هذا الاجتماع تنظيم الدعوة إلى السلم، وحماية المسيحيين، والتعلق بالسلطة المنتدبة، وتأليف وفد لمقابلة المفوض السامي. وكان أمن جبل عامل ووحدته، التي انفطرت سنة ١٩٢٠ بسبب الفتنة، بتعبير عبد الحسين شرف الدين، مهددين من جديد. ولذلك فإن أنصار الوحدة السورية الراسخين من أمثال أحمد رضا وأحمد عارف الزين، تحالفوا مع الوجهاء المقربين من الفرنسيين؛ كذلك فإن نواباً متخاصمين قبلوا أن ينضووا تحت راية موحدة. وقد انضم إليهم علماء كبار، منهم محسن الأمين، وكان قد ترك دمشق والتجأ إلى شقراء[١٧٢]، وعبد الحسين صادق ويوسف الفقيه ومنير عسيران[١٧٣]. وقد آتت هذه الحملة ثمارها؛ فالتجأ مسيحيو مرجعيون إلى النبطية، هروباً من المعارك، واستقبلهم أهلها بالترحاب[١٧٤].

ولم يفت سلطات الانتداب أن تمارس ضغطها الفعال على العامليين لمنعهم من مساندة الثورة، ولاسيما في صيدا، حيث كان من المنتظر أن تقوم حركات التضامن مع دمشق[١٧٥]. كذلك فإن هذه السلطات أنشأت سرية من القناصة أفرادها من الشيعة، مكلفة بحفظ الأمن في جميع أنحاء جبل

١٧٠. انظر، حول هذه المسألة، Albert Hourani, «Ideologies of the Mountain and the City», p. 35

١٧١. Archives SHAT, carton 4H 150, Historique des événements militaires du Liban Sud (sept. janv. 1927), troupes du Grand Liban, secteur sud

١٧٢. كان بعض شيعة دمشق، على غرار محسن الأمين، قد تركوا دمشق هرباً من الحوادث، وكانوا قد التجأوا إلى جبل عامل، ولاسيما إلى صيدا، حيث كانوا يخضعون لمراقبة خاصة من قبل السلطات الفرنسية **Ibid.**, Bulletin du 9/5/1926

١٧٣. اشترك في هذا الاجتماع ٢٥ شخصية عاملية، Archives MAE, **ibid.**, Bulletin n° 3483/d du 11/12/1925. وكان من بين كبار الغائبين عنه حسين مغنية، كعادته في الإحجام عن الاجتماعات السياسية، وعبد الحسين شرف الدين، وكان نادراً ما ينضم إلى مثل هذا الاجتماع، إما لأن له فيه أخصاماً أو لأنه كان يفضل العمل منفرداً.

١٧٤. «موقف الشيعة النبيل»، **البشير**، العدد ٣٤١١ (١٩٢٥) ص٢.

١٧٥. أرسلت إلى ميناء صيدا بعض القطع البحرية الحربية، وقد هدد قائدها الوجهاء بتدمير المدينة بالمدافع لدى أدنى حركة من التمرد. Archives SHAT, carton 4H 150, Historique des événements militaires du Liban Sud

عامل[١٧٦] . وكانت، بموازاة ذلك، تكافىء بعض الوجهاء بإعطائهم الوظائف في الإدارة، حتى تكسب ولاءهم. وفي الختام، أقرت لشيعة لبنان بتشريعهم، جاعلة بذلك وجودهم، رسمياً، باعتبارهم جماعة طائفية. وقد لاقت هذه البادرة في المقابل لدى جميع أبناء الطائفة علامات الرضى والعرفان بالجميل. فبقي العامليون هادئين خلال الثورة السورية التي جرت أحداثها بين عامي ١٩٢٥ و١٩٢٧.

وقد اعتبر أحد التقارير الصادرة سنة ١٩٢٨، أن جماعة الشيعة كانوا يتصرفون بولاء منذ سنة ١٩٢٠، وأن تعلقهم بالانتداب كان شديداً، وأنه لا خطر من تحولهم إلى جماعة الوحدويين. وقد قدّر محرّر التقرير: «أنهم يستحقون حسن التفاتنا إليهم»، مضيفاً إلى ذلك لائحة بالإصلاحات التي ينبغي تحقيقها لتحسين الحال في جبل عامل، حيث الافتقار الشديد إلى الطرق والمدارس، والشكوى من الظلم الضريبي وغياب المساحة العقارية[١٧٧]. وقد حُرّرت تقارير بنفس هذه اللهجة على مدى فترة الانتداب من قبل ضباط فرنسيين تؤكد مطالب العامليين، الذين كانوا يطالبون بإصلاحات وتدابير لتغيير ظروف معيشتهم. وكان الفتى حسن الأمين قد قال للمفوض السامي «ماكسيم ويغان»، وقد ذهب ليلقاه إثر زيارته مدينة صور: «إنك لا تستطيع أن تذهب إلى أبعد من صور لأن طريق السيارات ينتهي بصور، وإذا استطعت الوصول بإحدى الوسائل إلى ما هو أبعد من صور فإذا مرضت هناك فلا طبيب يعودك، وإذا كان لك ولد هناك فلا مدرسة تأويه...»[١٧٨].

وكان العامليون في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، يحملون الأمل بأن يُسمع صوتهم. فقد حصل الشيعة على ما كانوا يعتبرونه «حقاً لهم»، وهو الاعتراف الرسمي بطائفتهم، وكانوا ينتظرون أن تُؤمّن لمنطقتهم ما يلزمها من بنى تحتية ومؤسسات؛ وكان كثيراً. أما ما حُقّق منه فكان النزر القليل مقارنة بالحاجات. والظاهر أن كبار موظفي الانتداب لم يكونوا يقيمون وزناً لهذه التقارير التي كانوا يتلقونها، وأنهم كانوا لا يقيمون وزناً للقضايا الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تواجه المنطقتين المحرومتين في لبنان، الشمال والجنوب. وكان المفوض السامي يركز اهتمامه على الوجهاء الذين كان يتعامل معهم، من أمثال يوسف الزين. وبمقتضى قول «پيير روندو»، كان هؤلاء «يخفون عنه المشاكل الاجتماعية ويطمسون الواقع». ولذلك فإن الجنوب لم يكن يطرح مشكلة على إدارة الانتداب، ولن يكون كذلك طالما أن «أربابه» تحت السيطرة، أي طالما أنهم ينالون حصتهم من التمثيل في المجلس وفي الوظائف الحكومية[١٧٩]. على أنه منذ بداية العقد

١٧٦ . أنظر «La tournée du colonel Pichot-Duclot au Liban Sud», **L'Orient**, 27/7/1926

١٧٧ . Archives SHAT, carton 4H 150, « Circonscription du Liban Sud » (1928), p. 6-8 . وقد كثرت التقارير بهذا المعنى وأجمعت على أن الشيعة في جبل عامل لن يقاوموا دولة لبنان أو سلطة الانتداب.

١٧٨ . حسن الأمين، **ذكريات**، الغدير، ١٩٧٣ ص٧٨-٨٠.

١٧٩ . مقابلة مع «پيير روندو» في دمشق في ٢٥/٩/١٩٩٥.

الرابع من القرن العشرين، قام العامليون بتشديد مطالبهم وأظهروا عدم تعاطفهم مع الحكومة اللبنانية. إلا أنهم كانوا يلومون، أكثر ما يلومون، فرنسا «لإهمالها هذه المنطقة، وتركها بلا طرق ولا مدارس ولا أي التفاتة إليها...». وهذه كلمات المستشار الإداري نفسه، المقيم في صيدا «زينوفي بشكوف»[١٨٠].

الوحدويّون

عصي على الفرنسيين شقٌّ كامل من الحياة السياسية العاملية. فقد كانوا يعرفون الوجهاء على نحو مقبول، ويقدرون أثر العَلماء حق قدره، وكان معظمهم يؤيد الانتداب ولبنان الكبير؛ إلا أنهم أهملوا أثر الأدباء، وكانوا ينشرون مؤلفاتهم، ويكتبون في الصحافة مقالاتهم، ويقيمون صلات بينهم وبين رجال الأدب والسياسة في بيروت ودمشق، هذا بغض النظر عن صلاتهم بشيعة العراق. وهكذا كان الفرنسيون يسيئون تقدير شخصيات من أمثال أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا وحتى أحمد عارف الزين، فلم يروا فيهم إلا إثارة الشغب وطلب الوحدة.

ففي مقابل الحس العملي لدى الجزء الأكبر من الوجهاء الذين رأوا على الفور المصلحة في دخولهم في لبنان الكبير؛ وفي مقابل مراوغات الذين كانوا يريدون إظهار أنفسهم بحسن المظهر أمام مناصري اللبننة في بيروت ومناصري العروبة في دمشق في آن معاً؛ قامت حفنة من الأدباء العامليين بمواجهتهم بموقف مثالي لا يتزعزع. وقد تابعوا، منذ إقامة الانتداب وإنشاء دولة لبنان الكبير إلى توقيع المعاهدة الفرنسية اللبنانية عام ١٩٣٦، دفاعهم عن الوحدة السورية، ومطالبتهم بإلحاق جبل عامل بسوريا، كما أنهم تابعوا نضالهم ضد الانتداب الفرنسي؛ ولم يكفوا بعد سنة ١٩٣٦ عن محاربة الوجود الفرنسي. وكان يدعمهم في ذلك أفراد من البورجوازية السنية في صيدا، من المقربين من رياض الصلح.

وكانت وسائل العمل لدى الوطنيين محدودة، بسبب التضييق على حرية التعبير وإنشاء الجمعيات المفروض من قبل سلطات الانتداب التي كانت تلجأ، بالإضافة إلى ذلك، إلى الاعتقال بدون محاكمة[١٨١]. فكانوا يوجهون، مع ذلك، العرائض إلى عصبة الأمم يعرضون فيها شكاواهم ومطالبهم[١٨٢]، ويقومون بحملاتهم الدعائية في الصحافة، على نحو شديد في بعض الأحيان. فقد

١٨٠ . «Les chiites», archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 456, cabinet politique dossier: revendications de la communauté chiite

١٨١ . Albert Hourani, **Syria and Lebanon**, p. 176

١٨٢ . من الملاحظ ان الوطنيين لم يكونوا الوحيدين الذين يتوجهون إلى عصبة الامم. بل كانت تصلها عرائض أيضاً من جهة الخصوم. ويكفي أن نستشير الأرشيف الفرنسي حتى ندرك أن لعبة العرائض هذه كانت تجعل الوضع غامضاً بدلاً من اجلائه. والحق أن بعض الموقعين كانوا يغيرون رأيهم، والبعض الآخر كانوا يوقعون عرائض متعارضة في الوقت نفسه (مدعين أنهم أُجبروا على ذلك)؛ ولم يكن ذلك خاصاً بجبل عامل.

كتب أحمد عارف الزين سنة ١٩٢٩ في افتتاحية العرفان قائلا: «إننا نجاهد لكي نحارب المنتدبين، فإنهم عبء ثقيل على كاهل الأمة». كما أن الوطنيين من العامليين قد شاركوا في الاجتماعات التي كانت تضم المسلمين، كما حدث في بيروت في كانون الثاني سنة ١٩٣٢ إذ عقد اجتماع لتحديد موقف موحد من الإحصاء. وقد طالبوا بالالتحاق بسوريا بمناسبة التجمع الوحدوي سنة ١٩٣٣ و١٩٣٦[١٨٣]. وشاركوا في المؤتمر الإسلامي في القدس سنة ١٩٣١، وبعد ذلك، في المؤتمر العربي في بلودان سنة ١٩٣٧. وكان في جميع هذه المناسبات «ممثل» عن الوطنيين العامليين، بأدنى حد، ولاسيما من الخلية الصغرى التي كانت تضم أحمد عارف الزين وأحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا.

ولم يكن لهؤلاء الرجال، وقد درسوا في المدارس الدينية التقليدية العاملية، العدة الكافية التي كانت للمتخرجين الجدد من المدارس الحديثة من الوطنيين الشباب الذين التحقوا بهم من أمثال الطبيب فؤاد عسيران والمحامي كاظم الخليل. وكانوا قبل ذلك سنة ١٩٢٠ قد أخذوا على حين غرّة لنقص عدتهم اللازمة في تدبيج كلامهم الملائم للموقف السياسي وللتغيرات الطارئة. إلا أنهم مضوا في حلمهم الذي بدأوه، في كتاباتهم، في نهاية الدولة العثمانية، محاولين دفع جبل عامل إلى دولة كبيرة. وعلى الرغم من خيبة الأمل العميقة التي أصابتهم بعد أن فشلوا سنة ١٩٢٠ - فشل العامليين وكذلك فشل الحكومة العربية - فقد بقوا على إيمانهم في ضم جبل عامل إلى سوريا الكبرى، وعلى دفاعهم عن الوحدة العربية والوحدة الإسلامية.

وفي بداية العقد الرابع من القرن العشرين، كان شيعة جبل عامل غير راضين عن مصيرهم المقرر في صلب الدولة اللبنانية؛ فطوروا مطالبهم ونظموها. وقد بدأوا بالمطالبة بالحكم الذاتي لمنطقتهم، على غرار المنطقة العلوية في ظل رعاية فرنسا المنتدبة. وقد نالت هذه الفكرة بعض النجاح في صفوف الجماعة طوال عدة سنوات[١٨٤]. إلا أن بعض الوطنيين كانوا، في تلك الأثناء،

١٨٣. اجتمع بعض الوحدويين في بيروت في ١٦/ ١١/ ١٩٣٣ للمطالبة بالالتحاق بسوريا. وفي ١٠/ ٣/ ١٩٣٦ عادت هذه المطالب للظهور علي الرغم من بعض الخلافات بين المجتمعين. وفي صيدا في ٥/ ٧/ ١٩٣٦ طالب موفدون من طرابلس وجبل عامل بالوحدة مع سوريا وبالاستقلال والسيادة الوطنية. وفي ٢٣/ ١٠/ ١٩٣٦، بعد توقيع المعاهدة الفرنسية السورية، اجتمع الوحدويون في بيروت للاحتجاج والإعلان عن بقائهم على مواقفهم. وكانت ترافق جميع هذه المظاهرات حملات لتوقيع العرائض في جبل عامل وفي غيره من المناطق.

١٨٤. أعلن محمد جواد شرف الدين، ابن عبد الحسين، مفتي صور، «لپشكوف»، أن غالبية أبناء طائفته يفضلون استقلال جبل عامل بحماية الفرنسيين، وقد تلقى الضابط الفرنسي بعد ذلك، طلبات مشابهة من وجهاء ورؤساء روحيين من الشيعة، وقد تقدم النائب يوسف الزين بعريضة بهذا المعنى إلى المفوض السامي في كانون الأول سنة ١٩٣٣. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1679, bulletins hebdomadaires d'informations, H. C., Beyrouth et postes, 1929-1931, **BIH** n° 4, du 1/7 au 8/7/1931, poste de Tyr ; carton n° 1664, poste de Tyr, **BIH** n°18 du 27/4 au 4/5/1932, p. 6; carton n° 456, cabinet politique, revendications de la communauté chiite, sûreté générale, Beyrouth, information n° 7598, 11/12/1933

يفكرون على نحو جذري باستقلال جبل عامل. فقد قام أحمد رضا بتحريض مواطنيه على العمل في هذا الاتجاه وانضم في الوقت نفسه إلى دعاة الوحدة الإسلامية. إلا أنه كان يكتفي، على وجه العموم، بالدعوة إلى الالتحاق بدمشق في مجالسه الخاصة وفي مقالاته الصحفية[١٨٥].

ولم يعد هذا الجيل من العروبيين العامليين قادراً على تطوير مشاريع المستقبل، كما كان حاله في عهد اللامركزية العثمانية. إلاّ أنه برهن عن ثباته على رأيه، وعن دعمه لمبادرات الجيل الأصغر منه، وعن حفاظه على ذكرى أحداث وأشخاص كان متعلقاً بهم كما لو كانوا رموزاً له: الثورة العربية، ثورة سنة ١٩٢٠، الملك حسين وابنه فيصل. وهكذا فقد نظم محسن الأمين وسليمان ظاهر وأحمد رضا إحياء ذكرى الأربعين لحسين في النبطية[١٨٦]؛ بعد ذلك بقليل نشر أحمد عارف الزين مقالة يمجد فيها «الشهداء» العامليين الذين أعدموا سنة ١٩٢٠، ويجعلهم، مثالاً للشبيبة يُقتدى به. وقد أوقفت سلطات الانتداب مجلته، وكان ذلك من دواعي سرور الوجهاء المحليين، باعتبار أنها كانت «تعكر الأمن»[١٨٧].

وفي إشارة إلى مرور الزمن، فقد جرت احتفالات ذكرى أربعين فيصل في بنت جبيل وصيدا بدلاً من النبطية، وذلك في تشرين الأول سنة ١٩٣٣. أما «القدماء»، وعلى رأسهم محسن الأمين، فقد ذهبوا إلى بغداد لحضور الاحتفالات فيها. مما يعني أنهم تركوا همّ تنظيم هذه التحية الأخيرة إلى الملك من جبل عامل، لهمّة الشبيبة من الوطنيين؛ فقاموا بها خير قيام متبعين في ذلك الخط السياسي الذي اتبعه أسلافهم: فاحتفلوا ببطل الاستقلال العربي وانتقدوا القوى الغربية لأنها حاولت إخضاع المسلمين[١٨٨].

وابتداءً بالعقد الرابع من القرن العشرين ساكن الوطنيون العامليون الأول، الشباب المتخرجين من مدارس دمشق أو النجف بما لديهم من نظرة مختلفة إلى مجتمعهم، وبما لديهم من مصادر ومناهج مختلفة في إظهار آرائهم. وكان البعض منهم من بلدة بنت جبيل، فأحدثوا فيها سنة ١٩٣٦

١٨٥. Archives MAE, carton 1664, poste de Tyr, BIH n° 8, du 29/7 au 5/8/1931, «A/s Un nombre d'ouleymas chiites se réunit à Jenata chez le Sayed Amin», p. 6 ; BIH n° 21, du 21/10 au 28/10/1931. أنظر أيضاً المقالة: «هل طلب الشيعة الحماية من فرنسا؟»، **العرفان**، المجلد ٢٦، عدد ٦، ص٤٦٥-٤٦٧ (تشرين الثاني ١٩٣٥) وهي مقالة له غير موقعة بالطبع، يؤكد فيها عروبة الشيعة وانتماءهم إلى الإسلام وتعلقهم بالوحدة ورفضهم للانتداب.

١٨٦. نظراً لعدم تمكنهم من الذهاب إلى القدس للمشاركة في الاحتفالات، فإنهم قد دعوا العامليين لملاقاتهم في جامع النبطية في ١٣ تموز ١٩٣١ Carton n° 1679, poste de Tyr, **BIH** n° 4, du 1/7 au 8/7/1931.

١٨٧. حول هذه المسألة انظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, poste de Tyr, **BIH** n° 21 du 28/10 au 4/11/1931 ; n° 23 du 12/11 au 18/11/1931, p. 8 ; n° 28 du 16/12 au 23/12/1931, p. 9 ; n° 40 du 7/11/1931 ; n° 10 du 2/3 au 9/3/1932, p. 8.

١٨٨. وكان الوفد برئاسة محسن الأمين وعضوية أحمد عارف الزين وأحمد رضا وسليمان ظاهر. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1663, **BIH** n° 43 du 15/10 au 22/10/1933, poste de Tyr, et **BIH** n° 43 du 16/10 au 22/10/1933, poste de Merdjayoun.

عصياناً، بعد أن قلبوا النظام القائم على النخب التقليدية من الوجهاء والعلماء. وقد كان العلماء العامليون، ما خلا بعض الاستثناءات، قد تخلوا عن أملهم بالعروبة وانخرطوا باللبننة وأيدوا الانتداب الفرنسي. وهذا ما كان من أمر عبد الحسين شرف الدين على الأخص. فكان لا بدّ لنا إذن، من أن نعرض مسيرة مجتهدنا قبل أن نستعيد الأحداث التي هزت جبل عامل سنة ١٩٣٦، وجعلته يواجه الشبيبة الوطنية.

«السيد الكبير» وجندي الفرقة الأجنبية

«سيد صور الكبير» أو «سيد المتاولة الكبير»؛ بهذا اللقب كانت سلطات الانتداب الفرنسي تدعو عبد الحسين شرف الدين؛ معتمدين بذلك عبارة «السيد الكبير» التي كان الشيعة يطلقونها للكلام عن الذي كانوا يعدّونه على أنه الرئيس الروحي للطائفة.

أما جندي الفرقة الأجنبية، فكان «زينوڤي پيشكوف»، شخصية خارجة عن المألوف، أقام في لبنان الجنوبي واعتبر ممثل السلطة المنتدبة، فطبع اسمه في ذاكرة العامليين. وقد خلّده الشعراء في أبياتهم، وما يزال المسنون يتذكرونه إلى اليوم. يقول عنه حسن الأمين أنه «كان طاغية»(١٨٩). أما «پيير روندو»، من قدماء الموظفين الكبار في عهد الانتداب، فقد حفظ عنه بالطبع، صورة أكثر طراوة. يقول عنه إنه كان مميزاً مؤدباً جذاباً وكان ضابطاً هامشياً إلى حد ما، نجح في اجتذاب العطف من قبل «هنري پونسو»، مع أنه كان، في العادة على بعد من مساعديه(١٩٠). وما يظهر من صفاته بنتيجة مسيرته المهنية في الفرقة الأجنبية يثبت أنه كان محارباً جسوراً وقادراً على قيادة الرجال ودبلوماسياً حاذقاً في آن معاً(١٩١).

ولا ريب في أن «پشكوف» كان طاغية في نظر العامليين، وبطلاً في نظر الفرنسيين؛ وهو كذلك في الوقت نفسه، بل أكثر من ذلك. فقد ظهر هذا الضابط، أول ما ظهر، في صور سنة ١٩٣١، باعتباره ضابطاً للمخابرات(١٩٢). وقد دامت إقامته في جبل عامل إلى آخر العام ١٩٣٦، تخللتها بعض المهمات في المغرب. مما يعني أنه وصل في الوقت المناسب لكي يرى ويشهد على تغيرات كانت تلحق بالمجتمع وبالحياة السياسية في المنطقة، لأن تلك الفترة القصيرة كانت قد عرفت، قبل

---

١٨٩. مقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ١٣/٩/١٩٩٣.

١٩٠. مراسلة بيني وبين «پيير روندو» بتاريخ ١٣/٩/١٩٩٤ ومقابلة معه في دمشق في ٢٥/٩/١٩٩٥.

١٩١. ملخص وقائع خدمة «زينوڤي پشكوف» كتبها المعاون الأول «كان»، محافظ متحف الفرقة الأجنبية، في «أو باني».

١٩٢. كان للمخابرات موقع، إلى ذلك الحين، في مرجعيون؛ أما موقع صيدا فكان شاغراً منذ عدة أشهر. وفي آذار سنة ١٩٣١ أُقيم موقع آخر في صور ملأه «زينوڤي پشكوف» طوال عدة أشهر. أنظر: Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1679, **BIH** Beyrouth et postes, 1929-1931, **BIH** n° 13 du 6/3 au 11/3/1931, capitaine Maure, poste de Merdjayoun

توقيع المعاهدات بين فرنسا والدول الواقعة تحت الانتداب، انقلابات عميقة. أضف إلى ذلك أن «پشكوف» كان يترصد أقل حدث يهز لبنان الجنوبي. بل أكثر من ذلك، فإنه منذ وصوله، قد جمع المعلومات عن المنطقة، وأقام الأبحاث في الأرشيف القنصلي، وحرّر بسرعة تقريراً عنونه بـ«الشيعة». وقد تطرق فيه إلى تاريخ جبل عامل وإلى المذهب الشيعي والشعائر التي يمارسها السكان إضافة إلى ممارساتهم في السحر ومعتقداتهم الخرافية، ومختلف الفئات التي تؤلف المجتمع، والمواقف السياسية لكل منها(١٩٣). وقد استعمل هذا التقرير الموثق كثيرون من المؤلفين المهتمين بجبل عامل، فلم يستخلصوا منه المعلومات فحسب، بل كذلك وجهة نظر «پشكوف» في مستقبل المنطقة(١٩٤). والحق أن هذا الأخير قد توصل إلى استنتاج فكرة ظل يدافع عنها بعد ذلك: «لسوف نحتفظ وقتاً طويلاً بتعاطف هذه الجبهة الشيعية المؤلفة من مائة ألف نفس... إذا ما قمنا بالتحسينات الضرورية للحياة المادية في هذه المنطقة».

وقد ترك «زينوڤي پشكوف» لبنان، ثم عاد بعد بضعة أشهر إلى بيروت، فأبقاه المفوض السامي «هنري پونسو» في مكتبه. وكان المفروض أن يُعيّن في سوريا باعتباره ضابطاً، وذلك لأن التوتر الذي كان يسودها تطلّبَ العسكريين. وكان لبنان، نظراً لهدوئه، مجالاً للمستشارين المدنيين المؤهلين على نحو أفضل للإدارة، ولذوي «الواسطة»، بحسب عبارة «پيار روندو»(١٩٥).

ومن الطبيعي أن يكون «پشكوف» قد اكتسب حظوة عند «پونسو» واستحق على كل حال، وظيفة مريحة، بعدما حققه من أعمال عسكرية وما أظهره من شجاعة تميز بها أثناء الحرب الكبرى وفي المغرب. إلاّ أن خليفة «هنري بونسو»، وهو «داميان دومارتيل»، عينه في صيدا في أواخر العام ١٩٣٣؛ وذلك بهدف محدد. فقد كان المفوض السامي، بإقامته منصب المستشار الإداري في صيدا، يهدف بالفعل إلى إحباط مخططات الوطنيين في البدء بنسج الصلات بينهم وبين المراجع الدينية من الأقليات المسلمة الدرزية والشيعية(١٩٦).

لقد أوكلت إلى «زينوڤي پشكوف»، إذن، مهمة أن يراقب الصلات المحتملة بين العامليين والوطنيين. وكان عليه، على وجه أعم، باعتباره واحداً من ضباط الاستخبارات، «أن يراقب مزاج الناس». إلاّ أنه تولّى كذلك، منصب المستشار الإداري، وكان، بهذه الصفة، ممثلاً لفرنسا المنتدبة في القضاء(١٩٧). وكان، كغيره من موظفي الاستخبارات، يتعدى مهمته، ويتدخل أكثر مما يلزم،

---

١٩٣. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 456 cabinet politique, dossier : revendications de la communauté chiite, Zinovi Pechkoff, «Les chiites», 26 p. Non datée, cette note a dû être rédigée vers la fin de l'année 1932.

١٩٤ومثال ذلك: J. Darché: **Les chiites du Liban**

١٩٥. مقابلة مع «پيير روندو» في دمشق في ٢٥/٩/١٩٩٥.

١٩٦. Une dépêche du comte de Martel, du 8/12/1933, citée par Nadine Méouchy, Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie, p. 283

١٩٧. Edmond Rabbath, **L'évolution politique de la Syrie sous mandat**, Marcel Rivière, Paris, 1928, p. 99-100

في قضايا السياسة المحلية، إلى درجة اعتبره فيها السكان طاغية[١٩٨]. فقد أعطى، مثلاً، آل عسيران وآل الفضل حظوةً، على حساب يوسف الزين وحاول أن يقصي عبد اللطيف الأسعد. كما أنه كان يتصرف أحياناً في دائرة نفوذه كما لو أنه كان مليكاً صغيراً عليها: وكان حينما يزور بنت جبيل مثلاً، تتنافس أسر الوجهاء لاستقباله في مركز البلدية، على وقع الطبل والزمر[١٩٩]...

ولا بدّ من الإشارة إلى رصيد «پشكوف» الإيجابي ودعمه المتواصل لمطالب الشيعة العامليين، ولا يقتصر ذلك على ما يتعلق بالبنية التحتية، بل يتعداه إلى القضايا الدينية. وهكذا فقد كان المسبب في إنشاء مركز للمفتي الشيعي في صيدا سنة ١٩٣٤، وقد أُعطي لحسن صادق، ابن عبد الحسين. وقد اعترف علماء الشيعة بفضله، وعلى رأسهم عبد الحسين شرف الدين، فجاء إليه ليشكره على هذا التعيين، برفقة أبنائه الثلاثة[٢٠٠]. وقد التقى «السيد الكبير»، بالضابط الفرنسي عدة مرات في أثناء إقامة «پشكوف» في لبنان الجنوبي فتوصلا إلى التفاهم؛ حتى أن «پشكوف» دافع عن عبد الحسين شرف الدين سنة ١٩٣٢ حينما انتُقد هذا الأخير على إدارته الوقف في صور وهُدِّد بأن يخرج من يده؛ أما المجتهد فقد وصل به الأمر إلى أن يستشير الضابط قبل أن يتورط في قضية سياسية[٢٠١]. والحق أن عالمنا قد بدل موقفه من الانتداب الفرنسي بعد سنة ١٩٢٠، ولطّف موقفه من مسألة لبنان الكبير من جهة، ومن الوحدة السورية من جهة أخرى.

لقد بدأ عبد الحسين شرف الدين بإظهار انقلابه على الملأ إلى جهة سلطات الانتداب، بعد وصول ضابط المخابرات «زينوڤي پشكوف» إلى صور. وقد لزم مجتهدنا جانب الصمت منذ أن عاد من منفاه[٢٠٢]. وقد هلل للاعتراف بالفقه الجعفري سنة ١٩٢٦ وشكر سلطات الانتداب على ذلك؛

١٩٨. انظر حول هذه المسألة Albert Hourani, **Syria and Lebanon**, p. 176

١٩٩. أنظر حول هذه المسألة، أحمد بيضون، باسم مستعار هو عباس بزي، «بنت جبيل ١٩٣٦: الانتفاضة والإقطاع»، **دراسات عربية**، ١١ (١٩٦٩) ص٧٧-٧٨.

٢٠٠. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 940, dossier: Congrès musulman du littoral, note n° 214, 30/6/1934

٢٠١. نذكر على سبيل المثال أنه في تموز عام ١٩٣٢، إثر اجتماع أقيم في بيت عبد الحسين شرف الدين، نصح هذا الأخير الحضور بعدم إرسال عريضة إلى عصبة الأمم قبل إعلام المستشار الإداري. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, poste de Tyr, **BIH** n° 28 du 6/7 au 15/7/1932, p. 3-4.

٢٠٢. استطاع عبد الحسين شرف الدين أن يعود من منفاه مباشرة بعد كامل الأسعد وغيره من الأعيان. ولقد استفاد من وساطة محمد الصدر، وكان قد فر من سلطات الانتداب البريطاني والتجأ إلى دمشق وكان على صلة بالفرنسيين. ويروي في مذكراته أنه التقى «غورو» لدى عودته فأجبره على الاعتذار (!)، وطلب منه أن يعلن العفو العام عن جميع المحتجزين، والواقع أنه أعفي عن زعماء الثورة جميعاً (ما خلا رؤساء العصابات من أمثال خنجر وحمزة)؛ أما المحكومون فقد بقي عدد منهم في السجن، ومنهم أخو عبد الحسين شرف الدين وابن عمه، وكذلك يوسف الزين. فطلبوا منه العفو بالفعل. أنظر: عبد الحسين، شرف الدين، **بغية**، الجزء الأول ص٣٦٦ والجزء الثاني ص١٦٨ و Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2432, rapport sur les détenus de la prison de Beitdine, et requêtes de Hussein Charaf el-Din et Youssef Zein

ثم إنه أظهر رضاه عن تعيين ابنه محمد جواد في منصب مفتي صور، مما كان يسمح له، بالفعل، أن يدير الحركة الدينية المحلية «بالوكالة»[٢٠٣]. ولكنه، في صيف سنة ١٩٣١ أظهر خياراته السياسية على الملأ، في العديد من المناسبات. فرفع العلم الفرنسي لأول مرة على جامع الشيعة في صور بمناسبة الاحتفال بالعيد الوطني الفرنسي في ١٤ تموز، وتركه مرفوعاً طوال يومين. وفي ١٥ تموز افتتح «پشكوف» مكتبه في احتفال كبير وبحضور العديد من المدعوين، ومنهم عبد الحسين شرف الدين الذي زار قطعة بحرية عسكرية فرنسية كانت في البحر أمام المدينة[٢٠٤].

في هذه الفترة، كان أحمد رضا ومحسن الأمين وأصدقاؤهما يقومون بالاحتفال بأربعين الملك حسين في النبطية. أما مجتهد صور فكان قد دُعي للذهاب إلى فلسطين، إلا أنه أعلن على الفور عدم ذهابه إليها؛ ثم صرح بأن احتفال النبطية كان يهدف إلى بذر الفوضى وبلبلة الأذهان بدلاً من التعبير عن التعاطف مع الأسرة الهاشمية. وقد نصح أتباعه بعدم المشاركة فيه[٢٠٥]. وهكذا فإن عبد الحسين شرف الدين، بعد أن أعلن تأييده للانتداب، أظهر علامات ابتعاده عن الحركة الوطنية؛ في الوقت الذي كان ينهض فيه، بمقتضى قول «پشكوف»، جيل جديد من المناصرين بجبل عامل من سباته[٢٠٦].

وقد قام مجتهدنا، بعد ذلك بما يقارب الأسبوع، بخطوة جديدة نحو فرنسا، في مقابل خطوة تراجع عن الوطنيين. فقد أقام وليمة عظيمة على الليطاني، لم يدعُ إليها «پشكوف» وحده، بل كذلك جميع الوجهاء المسيحيين الذين حاربوا الشيعة إلى جانب الفرنسيين سنة ١٩٢٠. وقد أعلن على الملأ موالاته لسلطة الانتداب وتصميمه على العيش بوئام مع المسيحيين[٢٠٧]. وكان هذا التقارب باباً إلى مشروع تحالف مع الطائفة الأقوى في لبنان؛ وكان بالإضافة إلى ذلك، شكلاً من أشكال التميز عن السنة. ما يعني أن عبد الحسين شرف الدين كان يدير ظهره للوطنيين في دمشق، ويعترف بالقضية اللبنانية بل ويعتنقها؛ ولسوف يجند طائفته لها. ولقد ناله من ذلك النقد والتهجم في الصحافة شعراً: فقد نظم عبد الحسين العبدالله قصيدة عنوانها «الوليمة»، يلوم فيها السيد لجلوسه

٢٠٣. ولد محمد جواد شرف الدين سنة ١٩٠٦، ودرس على أبيه، ثم ذهب إلى النجف فأمضى فيها سنة وعاد مبكراً لأسباب صحية. وقد عيّن مفتياً في صور في عهد الانتداب (ولا أعلم تاريخ تعيينه بالتحديد) وبقي في هذا المنصب إلى وفاته سنة ١٩٧٧م. أنظر: **بغية**، الجزء الثاني ص٣٥٨-٣٥٩. وأما نور الدين شرف الدين ابن أخي عبد الحسين فكان قاضياً في صور قبل أن يُعيّن في صيدا سنة ١٩٤٣: **بغية**، الجزء الثاني ص٤٩-٥٩؛ حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص١١٥.

٢٠٤. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1679, BIH n° 6 du 15/7 au 22/7/1931, poste de Tyr.

٢٠٥. **Ibid.**, **BIH** n° 4, du 1/7 au 8/7/1931, poste de Tyr.

٢٠٦. Carton n° 1664, **BIH** n° 8 du 29/7 au 5/8/1931, poste de Tyr, p. 10. **Id.**, p. 9-10.

٢٠٧. المرجع السابق ص٩-١٠.

بقرب الخوري على مائدة صُبّت فيها كؤوس الخمر[٢٠٨]. إلا أن مجتهدنا لم يكن يبالي بذلك، لأنه كان قد حسم أمره في اختيار حليفه. أضف إلى ذلك، أنه كان يعلم أن الشبيبة العاملية، ولاسيما حاملي الشهادات ممن تخرجوا في دمشق، لم يكونوا مخلصين له كما كانت الأجيال السابقة. وفي الواقع، كان رصيده لدى النخب من الخاصة قد هبط، وكان يستند إلى سلطات الانتداب في دعم موقعه؛ وكان «پشكوف» هو الآخر قد تنبه لهذا الأمر [٢٠٩].

زاد عبد الحسين شرف الدين، في العام ١٩٣٢، في الكشف عن آرائه، في أثناء مناقشة حصلت بينه وبين أحمد عارف الزين، والجدير بالذكر أن سلطات الانتداب كانت قد أوقفت مجلته عن الصدور؛ فصارحه بعدم رضاه عن الخط الذي تتبعه **العرفان**، وأخذ عليه انتصاره للوحدة السورية. وكان ذلك في رأيه، من الأفكار البائدة، التي لا يصح المناداة بها بعد اليوم[٢١٠]. وكان يرفض في تلك الفترة أن يفصح علانية عن تأييده للوحدة الإسلامية[٢١١]. فكان انفصاله عن الوطنيين قد تم[٢١٢].

وهكذا فإن عبد الحسين شرف الدين قد حاد عن الأفكار الجديدة التي كانت تظهر حاملةً الأمل بالمستقبل لدى الوطنيين المؤيدين للإيمان بالوحدة السورية. والحق أنه جابه مثاليتهم بحس عملي ونفاذ بصيرة في السياسة أظهرا قدرته على التأقلم وعلى التفاعل مع التغيرات السياسية والاجتماعية. وهذا يعني أنه على الرغم من تعلقه الشديد بالنظام السياسي العاملي التقليدي، فإنه كان الأول في اقتراح مشاريع المستقبل والأنفذ بصيرة، لأنه كان يشارك بذلك، على نحو إيجابي، في صهر طائفته في الدولة اللبنانية.

وقد تابع مجتهد صور سياسته الموالية للانتداب. ومع أن عدداً كبيراً من العلماء، ومنهم حسين مغنية نفسه، كانوا يؤكدون ولاءهم للسلطات الفرنسية[٢١٣]، إلا أن مجتهد صور كان يزيد في حماسته لها، ويقوم بالدعوة لهم علناً، ولاسيما في المناسبات والأعياد الدينية. كذلك فإنه كان يتدخل على نحو فعال في السياسة المحلية، وكان في تلك الفترة، العالم العاملي الوحيد الذي

---

٢٠٨ . عبد الحسين العبدالله، **حصاد الأشواك**، ص١٥٤–١٥٧.

٢٠٩ . يقول «إن الشبيبة لم تعد خاضعة لإرادته. . .»، وفي موضع آخر يقول: «(. . .) وهي لا تطيعه ولا تؤمن به. . .» Carton n° 1664, BIH n° 8 du 29/7 au 5/8/1931, poste de Tyr, p. 10 ; **BIH** n° 9 du 5/8 au 12/8/1931, p. 11

٢١٠ . أنظر Carton n° 1664, **BIH** n° 29, du 13/7 au 20/7/1932, p. 12

٢١١ . تهرب عبد الحسين شرف الدين من طلب رشيد بيضون أن يلقي خطاباً في بيروت يطمئن فيه السنة في مسألة تعلق الشيعة بالوحدة: **Ibid.**, **BIH** n° 28 du 6/7 au 15/7/1932, p. 4.

٢١٢ . نذكر هنا أن عبد الحسين شرف الدين قد عاد إلى الدعوة ضد الوجود الفرنسي سنة ١٩٤٥م، بعد إرسال فرقة سنغالية إلى بيروت. فوجه حينها عريضة إلى القنصلين البريطاني والأميركي يطالب فيها بانسحاب الجيوش وباستقلال لبنان. أنظر: فؤاد عجمي معتمداً على أرشيف قنصلية الولايات المتحدة الاميركية في بيروت. Fouad Ajami, **The vanished Imam**, p. 44,

٢١٣ . أنظر على سبيل المثال **BIH** n° 14 du 30/3 au 6/4/1932, p. 6

تمادى في ذلك إلى هذا الحد. وبحسب ما يقول «پشكوف» في تقاريره، كان في صور حزبان: حزب «السيد الكبير» وحزب أخصامه، وعلى رأسهم إسماعيل الخليل. وكانت العداوة بين الفريقين على درجة كبيرة من الشدة حتى أن أعضاءهما كانوا يتشابكون بالأيدي[٢١٤]. وانتقلت الخصومة القديمة بين إسماعيل الخليل وعبد الحسين شرف الدين إلى ولديهما، كاظم الخليل، وهو محامٍ درس في دمشق، وكان يدعو إلى الوطنية والوحدة السورية، ومحمد جواد شرف الدين، وهو مفتيّ صور؛ وقد بات من رواد مكتب «زينوڤي پشكوف» وظل يكتب العرائض المؤيدة للبنان الكبير إلى أن تم توقيع المعاهدة الفرنسية اللبنانية عام ١٩٣٦[٢١٥]. وقد أدى ذلك بالضرورة إلى اتساع الهوة بين «السيد الكبير»، والشبيبة الوطنية، ومنهم كاظم اسماعيل الخليل، وكذلك بينه وبين العلماء الشباب الذين بدأوا بالمطالبة بالعدالة الاجتماعية على نطاق أوسع، بدلاً من أن يمحضوا ولاءهم الزعماء الأغنياء، كما كان يفعل الجيل الذي سبقهم.

III- ٢ . منعطف العام ١٩٣٦

كان التوتر على أشده، في البلاد الخاضعة للانتداب، في أواسط العقد الرابع من القرن العشرين. فقامت الثورات في المناطق الريفية، في أماكن مختلفة من فلسطين، ولاسيما في الجليل الأدنى حيث قام عز الدين القسّام بحرب مقدسة على البريطانيين، على رأس منظمة عسكرية إلى أن قتل في ساحة القتال في تشرين الثاني سنة ١٩٣٥. وكان العنف في الأرياف، وقد استمر إلى بداية الحرب العالمية الثانية، قد عُزِّز بإضراب في المدن، دعت إليه الهيئة العربية العليا في ٢٥ نيسان سنة ١٩٣٦ ودام ستة أشهر[٢١٦]. وكان العامليون في الجهة المقابلة من الحدود التي وضعتها سلطات الانتداب، يتابعون هذه الأحداث عن قرب.

وكان الانهيار الاقتصادي قد أصاب سوريا ولبنان إثر الأزمة العالمية سنة ١٩٢٩، مما أثار الامتعاض والنقد حول إدارة الانتداب[٢١٧]. وكانت سياسة تقديم التنازلات وإعطاء الوكالات

---

٢١٤ . أنظر Carton n° 1663, **BIH** n° 20, 11/5 à 17/5/1933, «A/s Querelle entre deux partis chiites à Tyr», p. 5

٢١٥ . أرسل محمد جواد شرف الدين عرائض إلى عصبة الأمم في عدة مناسبات، يطالب فيها بالإبقاء على لبنان في حدوده، وذلك باسم الطائفة الشيعية في جبل عامل؛ والأخيرة منها مؤرخة في ١٢ تشرين الأول ١٩٣٦. Archives MAE, carton n° 734, dossier n° 90

٢١٦ . أنظر Nadine Picaudou, **Les Palestiniens, un siècle d'histoire**, p. 87-89. وعز الدين القسام أصله من منطقة اللاذقية، وقد درس في الأزهر. وشارك سنة ١٩٢٠ بالثورة العلوية على فرنسا، واضطر إلى اللجوء إلى حيفا، فمارس فيها عدة وظائف دينية قبل أن يؤسس منظمة سرية بلغ عدد المنتسبين إليها ١٥٠ إلى ٢٠٠ رجل سنة ١٩٣٥م. مات شهيداً، وكان تشييع جثمانه فرصة لتحرك وطني كبير. المرجع السابق ص٨٧–٨٨.

٢١٧ . أنظر Nadine Méouchy, **Les formes de conscience politique**, p. 211

الحصرية التي كان يتبعها «داميان دو مارتيل»، قد أججت التوتر، فقامت الإضرابات وظهرت حركات الاحتجاج، حتى وصلت إلى أوجها في ٢٧ كانون الثاني سنة ١٩٣٦، حينما أطلقت الكتلة الوطنية في دمشق شعار الإضراب العام، الذي ما لبث أن انتشر في جميع المدن السورية فدام ستة أسابيع. وقد اضطرت السلطات الفرنسية، بعد فترة من القمع، إلى التنسيق مع الكتلة الوطنية والتفاوض معها؛ فذهب زعماؤها إلى باريس في وفد للتفاوض على بنود المعاهدة الفرنسية السورية.

وقد شاركت حارة الخراب الشيعية في هذه الحركات. بل أكثر من ذلك، وقد يبدو ذلك مفاجئاً، قام محسن الأمين في ذلك بدور لا يستهان به. ومع أن مجتهدنا لم يكن قد ساند الكفاح المسلح في جبل عامل سنة ١٩٢٠، كما أنه خرج من دمشق في أثناء الثورة السورية بين سنتي ١٩٢٥ و١٩٢٧؛ إذ كان يرى أنه من العبث القيام بمعارك خاسرة معروفة النتائج مسبقاً، نظراً لتفاوت القوى بين الفريقين؛ إلاّ أن ذلك لم يمنعه من أن يظل وطنياً مؤمناً بوطنيته وأن يبقى شديد التعلق بعقيدته الهاشمية[٢١٨]. وكان يمتنع، من حيث المبدأ المعادي للاحتلال الأجنبي، عن أي اتصال بسلطات الانتداب، فلم يقم بزيارة لا «زينوفي پشكوف» ولا غيره من المستشارين الإداريين طوال إقامته في شقراء[٢١٩]. والحق أن محسن الأمين كان دائم الحذر من الدخول في القضايا السياسية، وكان يرفض أن يقوم بدور الريادة على نحو إيجابي. إلاّ أنه كان على اتصال برجال السياسة من الكبار؛ فقد كانت تربطه بزعماء الكتلة الوطنية صداقة، ولم يكن يتردد في إبداء آرائه لهم كلما رأى ذلك مناسباً.

كان الشاب أديب الروماني، وهو من أسرة من وجهاء الشيعة، قد قدّم محسن برازي، زميل دراسته في باريس، إلى محسن الأمين. وقد أصبح محسن برازي مقرباً من مجتهدنا، إذ كان يزوره في غرفته «العليّة» حيث كان يعمل، جالساً على الأرض بين كتبه وأوراقه. وكان هو وسعيد حيدر، الوحيدين من رجال السياسة، اللذين يدخلانها نظراً لترددهما عليه؛ وكان عالمنا يستقبل غيرهما في مجلسه؛ ومنهم: لطفي الحفار[٢٢٠]، رئيس الوزراء العتيد، ونجيب الريس، مدير جريدة القبس، وفخري البارودي، وغيرهم... فكانوا يختلطون بوجهاء الشيعة في الخراب، ومنهم مهدي مرتضى، سادن مقام السيدة

٢١٨. نذكر أن محسن الأمين شارك في تنظيم ذكرى الأربعين على وفاة الملك حسين، سنة ١٩٣١م. بعد ذلك بسنتين اشترك وأحمد رضا في حملة بالعرائض المطالبة بأن يعالج المسألة السورية فيصل، وكان بصدد الذهاب إلى أوروبا. وقد تكفل محسن الأمين بجمع هذه الوثائق وإرسالها إلى رياض الصلح. أنظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1663, **BIH** poste de Merdjayoun, n° 21 du 17/5 au 23/5/1933, p. 4-5

٢١٩. يظهر من قراءة أرشيف وزارة الخارجية، أن المخابرات الفرنسية كانت تعرف محسن الأمين باعتباره أحد كبار العلماء الشيعة؛ ولكنْ لم ترد أي إشارة في جميع التقارير إلى أي لقاء بينه وبين ضابط الموقع.

٢٢٠. كتب لطفي الحفار نصاً تحيةً لمحسن الأمين، يمتدح فيه صفاته وحبه للوطن. أنظر: **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**، ص١٧٩-١٨٠.

زينب، وكان يمثل الكتلة الوطنية في الحارة، والدكتور أسعد الحكيم، عضو المجمع العلمي العربي[٢٢١]، وأديب التقي[٢٢٢].

في سنة ١٩٣٥م اشتكى الدمشقيون من إدارة شركة الترام والكهرباء، وهي شركة برؤوس أموال فرنسية مركزها بروكسل. وقد استضاف محسن الأمين يوماً بعض زعماء الكتلة الوطنية، فاقترح عليهم مقاطعة الشركة ومحاربة احتكارها، وخاطبهم بكلام مثير للعزة والفخار العربيين المفقودين، إذ إنهم يفضلون البقاء تحت سلطة شركة اجنبية على أن يتخلوا عن الكهرباء. استنتج قائلاً بأن هذه القضية يجب أن تكون بداية للثورة على الفرنسيين. فرجوه أنْ يعيد قوله على الملأ، فرفض وكلّف الحضور بأن يقوموا بذلك عنه[٢٢٣]. ثم قُرِّرت المقاطعة ونفّذها الناس، بل أحرقوا حافلات الترام التابعة للشركة؛ وقد نتج عن ذلك الإضرابُ الخمسيني الذي بدأ في أواسط كانون الثاني سنة ١٩٣٦[٢٢٤].

في لبنان، منحت الحكومة سنة ١٩٣٥، الحق الحصري في زراعة التبغ وتسويقه، إلى شركة الريجي. فقام البطرك عريضة على رأس حركة احتجاج ضد هذا الحق الحصري، إذ كان يهدد مصالح المزارعين في لبنان الشمالي. وبذلك تكون الشكوى قد طالت التيار المناصر للانتداب الذي حالف الكتلة الوطنية السورية والكتلة الدستورية اللبنانية للمطالبة بالوفاق بين الطوائف في لبنان المستقل. أما مناصرو الوحدة السورية فقد انقسموا بين من بقي على موقعه وبين من انضم إلى

٢٢١. كان أسعد الحكيم (١٨٨٨-١٩٧٩)، طبيباً مختصاً في الجهاز العصبي. وقد أسس في دمشق مستشفيين وكان لامعاً في حياته المهنية في مجال الصحة العامة. وقد دخل عضواً في المجمع العلمي في دمشق سنة ١٩٢٣ وفي بغداد سنة ١٩٢٩، نظراً لمؤلفاته المسرحية والروائية والصحفية (وقد نشر في مجلة **العرفان**). أنظر **مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد ٧، ص٨٣؛ أديب الروماني ص٦١٣-٦٣٩.

٢٢٢. مقابلة مع حسن الأمين في ١٣/ ٩/ ١٩٩٣ و٣٠/ ٧/ ١٩٩٦ في بيروت. أنظر أيضاً محمد حسين فضل الله، «الجانب الاجتماعي والإصلاحي من حياة العلامة السيد الأمين»، في، **المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق. دمشق ١٩٩٢، ص٨٥-٩٢. ونذكر أن المؤلف يؤكد أنه استقى معلوماته من أحد معاصري محسن الأمين، هو حسن الأمين نفسه. وهو يستعيد بالتمام ما قاله لي ابن مجتهدنا.

٢٢٣. يروي محسن الأمين في **سيرته** هذه الحادثة ص١٩٠-١٩١. أنظر أيضاً ما كتبه أديب الصفدي رئيس تحرير جريدة **الشعب الدمشقي**؛ فقد ذهب هذا الصحفي بصحبة بعض الأصدقاء من الكتلة الوطنية إلى بيت محسن الأمين، فروى لهم فتوى حسن الشيرازي الشهيرة حول منع التدخين، سنة ١٨٩١، ليبرهن لهم كيف يمكن للتضامن الوطني أن يكون فعالاً. أنظر: **سيرته بقلمه وأقلام آخرين** ص٢١٩-٢٢٠.

٢٢٤. هذا ما جعل منح الصلح يقول إن إضراب سنة ١٩٣٦ كان قد انطلق من بيت محسن الأمين. وهذا من باب المبالغة بدوره وبقدرته على التأثير. أنظر: منح الصلح، «الإسلام والثورة». **مصر والعروبة**، بيروت ١٩٧٩ ص٢٣٩. ونذكر مع ذلك أن المؤلف يستقي معلوماته، بمقتضى قول حسن الأمين، من عمّه عفيف الصلح، عضو الكتلة الوطنية، ممن كان على صلة بمحسن الأمين. أما فيما يختص بإضراب سنة ١٩٣٦، فإنه انطلق بسبب اعتقال زعيمين في الكتلة الوطنية، ووضعهما في الإقامة الجبرية؛ وكانا قد نظما حملة المقاطعة، أحدهما فخري البارودي. وفي الأول من آذار وقّع المفوض السامي «داميان دو مارتيل» وزعيم الكتلة الوطنية هاشم الأتاسي، اتفاقاً أفضى إلى مفاوضات في باريس بين وفد من الوطنيين السوريين والحكومة الفرنسية هدفها إبرام معاهدة تنهي الانتداب.

الصفوف اللبنانية(٢٢٥). وقد بقي الوطنيون العامليون على وفائهم للوحدة السورية، وكانوا قد قاوموا إلى ذلك الحين مغريات اللبننة. ولقد قامت، إضافة إلى ذلك، في بنت جبيل، حركة تمرد حقيقية، نظمتها «الشبيبة» في ربيع سنة ١٩٣٦. وكان ذلك أول حدث لا يتداول فيه لا الوجهاء ولا العلماء لتحديد موقف يعتمدونه، بل أبناء الوجهاء وأبناء العلماء هم الذين استنفروا فيه الناس لحضهم على القيام بالحركة.

وكان عدد كبير من هؤلاء الشبيبة قد درس في النجف، وكانوا قد تميزوا فيه بدعوتهم إلى إصلاح التعليم، مشككين في الاجتهاد الذي كان يمارسه نظراؤهم، أو خالعين عمامة العلماء التي كانوا يعتمرونها(٢٢٦). وقد التقوْا بغيرهم من الشباب، من محبي الأدب والشعر، بعد عودتهم إلى جبل عامل؛ وألفوا **عصبة الأدب**. ولئن كان هدفهم إطلاق الشعر العربي من قيوده، إذ كانوا يرونه مقيداً بأغلاله التقليدية، فإنهم قد انتقلوا بسرعة من النقد الأدبي إلى النقد الاجتماعي. فما كان منهم إلا أن تصدوا لكل ما كان يجمّد المجتمع العاملي في نظرهم؛ وكان جهل رجال الدين وخبثهم وتواطؤهم مع الزعماء في خداع الناس، ورياء الزعماء وتسلطهم، من المواضيع المتكررة في أشعارهم.

وكان هؤلاء الشعراء الشباب، نظراً لإرادتهم إثارة التحدي، يتغنون بالخمرة التي يحرمها الإسلام، معلنين، مع ذلك، إيمانهم بالله وحبهم للأئمة، حتى أنهم وجدوا أنفسهم في حرب مفتوحة على الزعماء، ومكفَّرين من قبل بعض العلماء. وهذا ما كان من أمر موسى الزين شرارة؛ فمنذ أن نشر أول قصيدة له في **العرفان** أثار غضب بعض الزعماء السياسيين في المنطقة. بعد ذلك، سنة ١٩٣٣ اتهمه عبد الحسين شرف الدين بالكفر(٢٢٧). وكذلك كان حال عبد الحسين عبدالله، الذي لم يتوقف عن كتابة الشعر لأنه، بحسب ما يقول:

«فلا قوانين حكّام تقيدني ولا سخافات أشياخٍ وكهّان»(٢٢٨)

وكان هؤلاء العلماء والشعراء الشباب، الذين درسوا على الطريقة التقليديّة، يلتقوَن، في آرائهم

---

٢٢٥. Massoud Daher, **L'histoire socio-politique de la République libanaise sous mandat français (1926-1943)**, thèse d'État, EPHE- Paris I, 1980, vol., I, p. 389.

في هذا الكتاب.

٢٢٦. أنظر الفصل الأول، وبداية الفصل السابع والباب II منه.

٢٢٧. موسى الزين شرارة، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، الجزء الأول، ١٩٨١، ص٦٧-
٦٨. وقد تفاقمت هذه القضية وتدخل فيها مجتهدون (محسن الأمين، عبد الحسين آل كاشف الغطاء، أبو الحسن
الاصفهاني) متخذين جانب الشاعر. أنظر **مستدركات أعيان الشيعة**، المجلد الأول ص٢٣٧. وبمقتضى ما قاله لي وضاح
شرارة في مقابلة في بيروت ١٣/ ٥/ ١٩٩٦، فإن الأمر كان يتعلق بتكفير جماعي موجه إلى موسى الزين شرارة وعبد الحسين
عبدالله ومحسن شرارة وعلي الزين وعلي بزي؛ وكانوا يتسلون بتأليف قصائد مشتركة يقول كل واحد منهم بدوره بيتاً؛ وقد
تعرضوا في إحداها لعبد الحسين شرف الدين، فغضب.

٢٢٨. عبد الحسين العبدالله، **حصاد الأشواك**، ص١٧. ونذكر أن الشاعر كان يعبر أيضاً عن احترامه وعاطفته نحو بعض
العلماء الآخرين. أنظر مثلاً رثاءه لعبد الكريم مغنية سنة ١٩٣٥، ص١٢٠. حول عبد الحسين العبدالله أنظر الهامش ١٨٨
في الفصل الثالث من هذا العمل.

السياسية، بالوطنيين الذين كانوا قد أنهوا دراستهم في دمشق أو في بيروت من زمن قريب. وكان شعارهم الوحدة السورية والاستقلال. وكان من أقام منهم في دمشق قد استطاع، بالطبع، أن يكوّن لنفسه فيها وعياً سياسياً حقيقياً، إلا أن الباقين لم يدخروا الفرص لملاخظة اللعبة السياسية واستخلاص العبر منها. وكان بعض العلماء الشباب قد أثرت فيهم ثورة النجف على البريطانيين سنة ١٩٢٠، وقد شهدوها يوم كانوا طلاباً في المدينة المقدسة. وهذا ما كان من أمر علي الزين، إلا أنه على الرغم من شغفه بهذه الحركة، اعتبر أن التجربة علمته أن كل ثورة يجب أن تبدأ، إن كانت جدية، بانتقاد الرؤساء الروحيين والزمنيين. ثم إنه تابع الثورة السورية التي قامت بين سنتي ١٩٢٥-١٩٢٧، عن بعد، فزادت في أحلامه(٢٢٩). أما إضراب سنة ١٩٣٦ فقد دفع به إلى التحرك.

التمرد في بنت جبيل

وقع سنة ١٩٣٥ حادثان أديا إلى نضوج أسباب القلاقل في جبل عامل. فقد أدّى إنشاء شركة حصر التبغ، وتحديد مساحة الأرض المزروعة به - والأمران متلازمان - إلى سخط المزارعين والى ضرب الاقتصاد المحلي، الذي كان قد بدأ بالضعف بسبب انخفاض الأموال الآتية من المهاجرين(٢٣٠). في هذه الأثناء، توفي النائب فضل الفضل، وأصبح مقعده شاغراً. وكان «زينوڤي پشكوف» يدعم ترشيح ابن هذا الاخير، بهيج؛ أما الزعماء والشبيبة الوطنية ورياض الصلح، فكانوا يدعمون ترشيح عبد اللطيف الأسعد. فقامت الشبيبة في بنت جبيل بحملة انتخابية لصالحه، وتبعهم الناس في ذلك، وهم يرددون:

«پشكوف» خبّر دولتك سلطاننا عبد اللطيف
باريس مربط خيلنا ورصاصنا يلحق «جنيف»(٢٣١)

وقد أثار انتخاب بهيج الفضل في ٣ آذار ١٩٣٥ اعتراضات عبد اللطيف الأسعد ومناصريه. وقامت الشبيبة في بنت جبيل بحملة، لم يكن قادراً على القيام بها غيرهم نظراً لتأثيرهم على الناس في مواجهة «پشكوف»، بمقتضى رأي علي الزين(٢٣٢). ونذكر منهم علي بزي وموسى الزين شرارة وحسين شرارة وأنيس إيراني، يضاف إليهم عالم يعتمر عمامته، وهو محسن شرارة. وكانوا قد اجتمعوا على أساس من التجانس والاشتراك في الرؤية، بغض النظر عن التحالفات والخصومات

---

٢٢٩. علي الزين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الأول ص٢٩.

٢٣٠. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, rapport inédit du CHEAM n° 3, 1936, p. 16-17.

٢٣١. جعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الثاني ص٣٠. وعلي الزين، المرجع السابق، الجزء الأول، ص٣١.

٢٣٢. علي الزين، المرجع السابق، ص٣١-٣٢.

بين الأسر، مما كان يحدد مواقف الأجيال التي سبقتهم؛ ولذلك فإن علي بزي، مثلا، كان يعد من ألدّ خصوم قريبه، الوجيه محمد سعيد بزي، الذي كانت بيده رئاسة البلدية[٢٣٣]. لقد أسَّسوا، باختراقهم التحالفات التقليدية، وضعاً قابلا للتطور.

ولم يكتف شبيبة بنت جبيل بتسفيه سلطة «پشكوف» وبالمطالبة بالوحدة السورية، بل إنهم اتخذوا شركة حصر التبغ هدفاً لهجماتهم، إضافة إلى الزعماء المحليين الذين كانوا يسرقون المزارعين، فقد نظموا حملة على «الريجي»، بعد أن رفضوا المصالحة بينهم وبينها، بوساطة يوسف الزين – وكانت الوساطة في الواقع عبارة عن رشوة لعلها تهدىء من حماسهتم – . كذلك أنكروا أعمال محمد سعيد بزي، إذ احتفظ لنفسه بحصة وفيرة من رُخص زراعة التبغ. وقد آتت حملتهم ثمارها. ففي مساء الواحد والثلاثين من آذار سنة ١٩٣٦، كان بيد علي بيضون في منزله، عريضة، تغطيها التواقيع، معدة للإرسال إلي السلطات.

وكان ذلك عشية يوم عاشوراء في التاسع من محرم، وكان المؤمنون مجتمعين في المسجد للاحتفال بذكرى استشهاد أصحاب الحسين، حين أُعلموا بأن الدرك قد داهموا منزل علي بيضون لإيقافه ومصادرة العريضة. فاتجه الحشد في موكب نحو مخفر الدرك واحتلوه وأطلقوا سراح علي بيضون. في اليوم الثاني جاء من صور ما يقارب المائة من الدرك للمساندة، ومعهم جان عزيز، قائمقام صور؛ فأوقفوا ثلاثة وثلاثين شخصاً ثم سجنوهم. فهاجم سكان بنت جبيل المخفر واستطاعوا إخراج أحدهم، وقد رفض الآخرون أن يخرجوا. كما أن الدرك أطلقوا النار وأوقعوا قتيلا، مما أثار الغضب في صفوف المتظاهرين؛ وقد التحق بهم آخرون من القرى المجاورة. فوقع قتلى آخرون. ونقل السجناء إلى صيدا، وأعلنت بنت جبيل الإضراب إلى عودة المحجوزين وتبعتها النبطية وصور[٢٣٤].

التجأ محمد سعيد بزي إلى عين إبل، بعد أن أجمع أهالي بنت جبيل على إبعاده – وهي القرية المسيحية القريبة، التي كان قد هاجمها سنة ١٩٢٠ –؛ فحاولت سلطات الانتداب أن تقوم بالوساطة. . . فأعلن عبد الحسين شرف الدين، إما ببادرة منه أو بطلب من «پشكوف»، أنه سيذهب

٢٣٣. Roger Lescot, « Les chiites du Liban-Sud », p. 11. أنظر أيضاً ص٢١ وفيها ينوه المؤلف بتركيب هذه الحركة التي تصدر عن المنافسة المحلية بين زعماء الأسر الكبرى وعن نوع جديد من الظواهر التي تترجم «الحالة النفسية لدى الشباب المثقف وتطلعاتهم».

٢٣٤. أحمد بيضون، باسمه المستعار عباس بزي، «بنت جبيل ١٩٣٦: الانتفاضة والإقطاع» ص٨٠-٨٢. أنظر أيضاً، جعفر شرف الدين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الثاني ص٣١. يذكر «پيار روندو» في Pierre Rondot, in **Les institutions politiques du Liban. Des communautés traditionnelles à l'État moderne**, Institut d'études de l'Orient contemporain, Paris, 1947, p. 54, هذه «الحوادث» التي حصلت في بنت جبيل بمناسبة عاشوراء. وقد وجّه الأهالي في صور والنبطية، وكانوا قد أعلنوا الإضراب، عرائض محفوظة في الأرشيف: MAE, fonds Beyrouth, carton n° 733, pétitions à la SDN, 1936

شخصياً إلى عين إبل ليعيد محمد سعيد بزي. وعلم القادة الشباب في بنت جبيل أن الناس يرفضون هذه البادرة، وخافوا من عواقب اشتباك جديد، فحاولوا أن يقنعوا المجتهد بعدم الذهاب؛ فاعتقلتهم سلطات الانتداب لمنعهم من ذلك. فجاء يوسف الزين وكاظم الخليل وأحمد الأسعد لزيارة السجن الذي كان فيه علي بزي وموسى الزين شرارة وعلي بيضون؛ وأعلموهم بأنهم لم ينجحوا في إقناع العالم بإلغاء زيارته؛ حتى أنه كان قد وزّع مناشير يؤكد فيها إصراره على إعادة الحق إلى وجيه بنت جبيل[٢٣٥].

وقد ذهب عبد الحسين شرف الدين بالفعل إلى عين إبل ليعيد محمد سعيد بزي. فما الذي حدث بالتحديد بعد ذلك؟ تختلف الآراء في ذلك، بسبب شخصية مجتهدنا، وعلى الأخص بسبب منصبه باعتباره مجتهداً. فمن المحتمل أن يكون الناس في بنت جبيل قد أساءوا إليه على نحو ما. والمؤكد أن جماعة من السكان هاجمت السيارة التي كانت تعيد محمد سعيد بزي إلى بنت جبيل، بالحجارة؛ وأنهم، في هذه الزحمة، تعرضوا لأحد العلماء، وجردوه من عمامته. وبمقتضى رواية جعفر الخليلي الذي كان يزور صديقه محسن شرارة في صيف سنة ١٩٣٦، بعد الحادثة بقليل، فإن العالم هذا، لم يكن عبد الحسين شرف الدين، بل صهره وتلميذه عبدالله السبيتي. ويروي الأديب العراقي أنّ «بعض المهاجمين قد تجرأوا على الشيخ عبدالله سبيتي فنزعوا عمامته عن رأسه ومزقوها»[٢٣٦]. أما «روجيه ليسكو» الذي رُويت له هذه الحادثة بعد وقوعها ببضعة أسابيع، فإنه يذكر اسم عبد الحسين شرف الدين[٢٣٧] . . . وذلك عائد على ما يبدو إلى التباس بينه وبين حسين صفي الدين، الذي كان مشاركاً بالفعل في أحداث بنت جبيل ولكن إلى جانب الفلاحين وضد الزعماء[٢٣٨]. واليوم تُروى روايتان متناقضتان: رواية آل شرف الدين، وهي تؤكد أن عبد الحسين اكتفى بالذهاب إلى عين إبل، ولم يكمل طريقه إلى بنت جبيل بل عاد مباشرة إلى صور[٢٣٩]، ورواية أحمد بيضون في مقالة مفصلة حول ما أسماه انتفاضة بنت جبيل. وفي رأيه أن العالم الذي أُهين كان عبد الحسين شرف الدين نفسه، وقد سبّه المهاجمون وضربوه، وعادوا وهم ينشدوَن:

«يا سيد وينا لفتك أسافا طارت بالهوا
نحنا كرّمنا لحيتك جيت انت والخاين سوا[٢٤٠]».

٢٣٥. أحمد بيضون، المرجع السابق ص٨٣.

٢٣٦. جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص١٢٦-١٢٧. وقد أعجب جعفر الخليلي بالروح الوطنية التي تعم جميع سكان البلدة، بفضل الجهود التي بذلها محسن شرارة.

٢٣٧. Roger Lescot, **Les chiites du Liban-Sud**, p. 14. ولعل الالتباس ناتج عن مخبري «روجيه ليسكو» الذين لم يرغبوا في التشكيك بسيد كبير بمستوى عبد الحسين شرف الدين.

٢٣٨. حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص١٣٠.

٢٣٩. رسالة من عبدالله شرف الدين، وصلتني رداً على أسئلة مكتوبة، في تشرين الثاني ١٩٩٤.

٢٤٠. أحمد بيضون، باسمه المستعار عباس بزي، «بنت جبيل ١٩٣٦. . .» ص٨٣. ولا يذكر المؤلف مصادره؛ وهي بالطبع مصادر شفهية، (علي الزين؟).

وكانت القطيعة بين «السيد الكبير» والوطنيين قد تمت. بل أكثر من ذلك، فإن عبد الحسين شرف الدين كان قد أظهر عدم اكتراثه بالعدالة الاجتماعية، وتفضيله البقاء على وفائه لتحالفه القديم مع الزعماء على اهتمامه بمصير الفلاحين. ولم يكن في ذلك مختلفاً عن أغلبية العلماء العامليين من جيله؛ إلا أنه كان يعارض الشبيبة بلا مواربة.

لم يبق في سلك العلماء في العقد الخامس من القرن العشرين إلا القليل من تلك المجموعة من قدماء الطلاب في مدارس النجف الذين كانوا قد التزموا سياسياً. وقد توفي محسن شرارة سنة ١٩٤٦؛ واحتفظ علي الزين بالعمامة، إلا أنه تفرغ للكتابة ولم يشغل منصباً دينياً؛ أما الباقون فقد تحولوا في معظمهم إلى التعليم المدني. وبذلك يكون محمد جواد مغنية العالم العاملي الوحيد الذي اهتمّ بالعدالة الاجتماعية في تلك الفترة حتى أنه اتهم بالشيوعية واضطر للدفاع عن نفسه في هذه التهمة. ومن وجهة النظر هذه، فإن دعاة الإصلاح من العلماء الشيعة العامليين أظهروا أنهم محافظون بقدر ما كان أغلب السلفيين من السنة؛ ولم تظهر في جبل عامل منذ سنة ١٩٣٠، حركة توازي حركة الإخوان المسلمين في مصر، الذين أقاموا نظرية اجتماعية اقتصادية جديدة تناسب الإسلام[٢٤١].

ولئن هاجم قواد التمرد في بنت جبيل بعض الزعماء، فإنهم مع ذلك، لم يقطعوا الصلة بالزعامة التقليدية. فبعد إطلاق سراح الموقوفين أقام بعض الزعماء الولائم على شرفهم[٢٤٢]؛ بل أكثر من ذلك، فإن الشباب أنفسهم كانوا يسعون إلى نيل تأييدهم. من ذلك أن علي بزي وعلي الزين، ذهبا، بعد المواجهات مع قوات الأمن، إلى الطيبة لملاقاة أحمد الأسعد ليناقشوه في مسألة الوحدة السورية. كان علي بزي في أول الأمر يناصر فكرة قيام سوريا الموحدة المركزية؛ ثم إنه اقتنع بفكرة علي الزين القائلة بقيام سوريا اللامركزية. وقد جاء أحمد الأسعد بنسخة من القرآن فأقسم الثلاثة يميناً عليه بالدفاع عن الوحدة السورية. ثم عاد الشابّان إلى بنت جبيل حيث أقسم آخرون القسم نفسه، ماحضين هذه الفكرة إخلاصهم، في بيت محسن شرارة، على الأخص[٢٤٣]. ولم يلبث

٢٤١ . أحسن علي مراد في تلخيص غياب الاهتمام بالعدالة الاجتماعية في كتاباته حول حركة الإصلاح الجزائرية. يقول: «إن منظّري هذه الحركة كانوا علماء كلام ومفسرين ولم تكن السياسة ولا التحليل الدقيق للوقائع الاقتصادية والاجتماعية، موضوع براعتهم. . .» أنظر **Le réformisme musulman en Algérie**, p. 302. ونذكر مع ذلك أن «دافيد كومين» قد أثبت أن اثنين من دعاة الإصلاح الدمشقيين المعاصرين لمحمد عبده ورشيد رضا، هما محمد سعيد وجمال الدين القاسمي، كانا قد سبقا حسن البنا في النقد الاجتماعي الذي يدل، برأي هذا الكاتب، على وجود وعي اجتماعي حقيقي عند من سمّاهم علماء وسط بـmiddle ulama. أنظر David Commins, **Islamic Reform**, p. 169-180. «Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus», **SI**, 78 (1994), p. 169-180. ولا مجال هنا للمقارنة بين علماء دمشق وعلماء جبل عامل في هذه المسألة، لأنه لم يظهر عندهم طبقة من العلماء الوسط.

٢٤٢ . أحمد بيضون، «بنت جبيل ١٩٣٦ . . .» ص٨٢.

٢٤٣ . علي الزين، **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الأول، ص٣٢-٣٣.

النائب أحمد الأسعد أن تنصل من القضية بينما كانوا ينتظرون منه الدعم؛ وفي تشرين الأول سنة ١٩٣٦ نشر مقالة في إحدى الصحف البيروتية كذب فيها انتسابه إلى الوحدة السورية، وكان لها صدى في الصحافة. وكان قد قبل، على غرار غالبية الوجهاء العامليين، بالانضمام إلى لبنان، معلناً تصميمه على الدفاع عن حقوق الشيعة بالنظر إلى المعاهدة الفرنسية اللبنانية[٢٤٤].

وبالفعل كان الوجهاء والسياسيون من العامليين قد التحقوا سنة ١٩٣٦ بقطار لبنان؛ مثلهم في ذلك مثل العلماء؛ ولقد عبّر حسين مغنية بنفسه عن وجهة نظره في هذه المسألة[٢٤٥].

وقام النواب الشيعة الأربعة في البرلمان في تلك الفترة بتأكيد تعلقهم «بوحدة التراب اللبناني»، ورفضوا، على غرار نظرائهم السنة، تأييد مطالب العروبيين الذين استمروا في طلب الوحدة السورية[٢٤٦]. ولا ريب أن الشيعة كانوا قد اتعظوا بالمثل العراقي: فقد أصاب أبناء طائفتهم في جنوب العراق على الفرات، حين ثاروا سنة ١٩٣٥ على الحكومة، وكانت سنية بغالبيتها، قمع عنيف. على أن عامة العامليين، كعامة العكاريين في الشمال، بقوا على عقيدتهم الوحدوية.

من بين النخب، ظلّ العروبيون القدامى من أمثال أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا وأحمد عارف الزين، على مواقفهم، وساندوا حركة الشباب. حتى أن صاحب **العرفان** قد نظّم في ٥ تموز سنة ١٩٣٦، في صيدا، مؤتمراً وحدوياً لدعم مطالب الوفد السوري المفاوض في باريس[٢٤٧]. وقد اجتمع، بعد ظهر ذلك اليوم في بيت عبّاس الحر، عبد الحميد كرامي يرافقه زعماء وطنيون طرابلسيون، بأحمد عارف الزين وبعض العامليين من سكان صيدا وبنت جبيل وصور ومرجعيون. ثم إن الجماهير رافقت الطرابلسيين إلى خارج المدينة وهي تهتف للوحدة[٢٤٨]. وقد استمر الوضع السياسي بالاضطراب. وأقيم مؤتمر آخر في ١١ تموز، وخرج سكان صيدا وطرابلس، في اليوم الثاني، إلى الشوارع للمطالبة بإلحاقهم بسوريا. وقد تحولت المظاهرة في صيدا إلى تصادم بين المتظاهرين وقوات الأمن، ووقع عدد من الجرحى والقتلى.

٢٤٤ . Archives MAE, carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite, compte rendu d'un article paru dans al-Balāġ, 27/10/1936

٢٤٥ . **Ibid.**, note d'information au cabinet politique, datée du 16/7/1936; lettre de M. Meyrier, délégué général du haut-commissaire, au ministre des Affaires étrangères datée du 21/8/1936

٢٤٦ . Stephen Longriggs, **Syria and Lebanon under French Mandate**, Oxford University Press, Londres, 1958, p. 219

٢٤٧ . كان أحمد عارف الزين قداستقبل شكري القوتلي، قبل ذلك بأيام، وكان رئيس الكتلة الوطنية بالوكالة. وقد نقل له طلباً من هاشم الأتاسي بالتحرك المشترك، Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 457, cabinet politique, Saïda, juillet 1936, congrès et événements, note n° 302 de Pechkoff, le 2/7/1936

٢٤٨ . **Ibid.**, lettre de Meyrier, 18/7/1936; sûreté générale, Beyrouth, note d'information n° 2395, 7/7/1936. وبمقتضى هذه المذكرة فإن عدد المتظاهرين كان ٢٠٠، إلا أن مذكرة سابقة تحمل الرقم ٢٣٧٠ أوردت العدد ٣٠٠٠.

وحُكم أحمد عارف الزين بشهري حبس[٢٤٩].

على أن توقيع الاتفاق الفرنسي السوري في باريس في أيلول سنة ١٩٣٦ أشعر الوطنيين في لبنان بأن زعماء الكتلة الوطنية قد «تخلوا» عنهم، مع أنهم كانوا إلى ذلك الحين يساندونهم بل ويدفعونهم إلى الوحدة[٢٥٠]. وبعد توقيع المعاهدة الفرنسية السورية، وبعد التصديق عليها بالإجماع من قبل جميع النواب اللبنانيين، في ١٣ تشرين الثاني، فقدوا كل أمل بالوحدة مع سوريا؛ وكان إنشاء لبنان الكبير قد تم، وثبتت حدوده. فتركزت المطالب بعد ذلك على استقلال لبنان وسيادته من جهة، وعلى احترام حقوق الشيعة في صلب الدولة من جهة أخرى. وقد حاول علي بزي وأحمد رضا وسليمان ظاهر أن يؤسسوا حزباً سياسياً بهذا الأفق، سنة ١٩٣٩[٢٥١]. وقد اجتهد العامليون منذ ذلك الحين في أن يصنعوا من جماعتهم المذهبية، طائفة سياسية قابلة لاتخاذ موقعها بين مجموع الطوائف اللبنانية (أنظر الفصل المقبل).

إضافة إلى ذلك، تعدَّتْ التبدلات التي حدثت سنة ١٩٣٦ في المجتمع العاملي، إطار الأفكار إلى الوسائل المستعملة في الدفاع عنها. قبل ذلك، كان شبيبة بنت جبيل قد نجحوا في التميز عن «الأحزاب» التقليدية، وهي في الحقيقة مجموعات من الموالي تلتف حول الوجهاء، وخصومات دهرية بين الأسر، بالتفافهم حول مثال مشترك. ثم كان قيام الأحزاب السياسية من النمط الحديث، فأعطى العامليين القدرة على الانتساب إلى بنية منظمة. ولقد افتتح الحزب القومي السوري سنة ١٩٣٦، وكان قد أسسه سراً أنطون سعادة سنة ١٩٣٢، فرعاً له في صور. وبعد ذلك بقليل أقيم فيها شعبة للحزب الشيوعي اللبناني[٢٥٢].

٢٤٩. أنظر Nadine **Méouchy, Les formes de conscience politique et communautaire**, p. 293

٢٥٠. أنظر Nadine Méouchy, **Les formes de conscience politique et communautaire**, p. 293

٢٥١. اجتمع الثلاثة لمناقشة هذا المشروع الذي لم يتحقق على ما يبدو. وكان هدفهم أن يؤسسوا حزباً سياسياً مستقلاً مرتبطاً بإحقاق حقوق الشيعة. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite, note d'information n° 136, Saïda, 3/4/1939

٢٥٢. حسن قبيسي، **تطور مدينة صور الاجتماعي**، ص١٣٧ وما بعدها. ونذكر أن مجلة **العرفان** قد نشرت مقالات حول الاشتراكية، على سبيل الإعلام. أنظر مثلاً مقالة كامل مروة: «كارل ماركس والاشتراكية»، **العرفان**، المجلد ٢٣، العدد ٢، ص٢٣٠-٢٣٣ (تشرين الأول ١٩٣٢).

الفصل التاسع

من التأكيد على الهوية الشيعية إلى تشكيل الطائفة السياسية

I - كتابة التاريخ

I - ١ - إقامة تاريخ عاملي

كان شيعة جبل عامل قد تأملوا في مجريات اندماجهم في تجمع واسع، قبل أن يشكلوا طائفة سياسية تمثلهم في دولة حديثة إلى جانب غيرهم من الجماعات الطائفية؛ أكان ذلك في الدولة العثمانية، من الزاوية السياسية، أو في الأمة الشيعية، من الزاوية الدينية[١]. وقد أعطاهم تحرير نظام الصحافة، ابتداء بالعام ١٩٠٨، الفرصة للتعبير عن أنفسهم في السياسة. فأمكنهم بذلك أن يناقشوا إطارهم الجغرافي من أجل تحديد حماهم، وأن يؤسسوا ذاكرة مشتركة: فظهرت هوية تعكس صورة عن النفس وترسي أسس العصبية العاملية.

وقد بدأ دعاة الإصلاح العامليون بكتابة تاريخ منطقتهم، أو تاريخ التشيع، أو تاريخ التشيع في منطقتهم، لأن التاريخين كانا، في رأيهم، متلازمين. ولقد استوحوا، للقيام بهذا الأمر، التقاليد التاريخية العربية الإسلامية، القائمة على سرد الأحداث المتسلسلة ولا سيما سنوياً، المسماة بـ«التواريخ»؛ وهي روايات لوقائع محددة مسنودة عن رواة الأخبار، وعلى تراجم[٢] للعلماء

١. أنظر الفصل الرابع في هذا الكتاب (آخر الباب II). أنظر أيضاً في الفصل الأول الملاحظات حول لفظة جبل عامل وحول حدود أراضيه (في باب I – ٢).

٢. إن الأبحاث التي تعالج التراث التاريخي ونتاج مؤرخي العرب والإسلام كثيرة جداً فلا مجال لذكرها هنا. ولذلك أذكر هذه المقالة التي غذّت تأملي في هذا الموضوع: Abdesselam Cheddadi, «À l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique», **SI**, 74 (1991), p. 29-41

والأعيان. وقد حاولوا، بدلاً من الاقتداء بواحد من هذين الفرعين التاريخيين، أن يدمجوا بين مختلف أنواع الروايات هذه، التي تعتمد على مجموعة من الذاكرات الخاصة، بهدف إقامة ذاكرة موحدة، واحدة، مميزة. كذلك فإنهم اجتهدوا في جعل عروضهم عقلانية، على الرغم من اندراجها في سياق الأنواع التقليدية، فخطوا بذلك خطوة نحو العصرية.

ولم يكن العبور إلى العصر، مع ذلك، الهمّ الأول عند العامليين، فقد كانوا منهمكين قبل كل شيء وفي ما يشبه حالة الطوارىء، في إرساء الأسس لما كان سيصبح ذاكرتهم. فلم يبحثوا عن الوصول إلى كتابات العلماء الأوروبيين ولا إلى نقل مناهجهم كما فعل جرجي زيدان ومحمد كرد علي[٣]. ولم يعيدوا اكتشاف ابن خلدون (ت ١٤٠٦) كما فعل محمد عبده وطه حسين[٤] بل اكتفوا بكتابة تاريخ جبل عامل، مازجين فيه أخبار الحروب وأيام الأمراء ووقائعهم بتراجم العلماء، وكل هذا بطريقة يزيد فيها الإحكام أو ينقص بحسب المؤلفين. على أن بعضهم أظهر جرأة أكثر من غيره، فخطا خطوة نحو النقد التاريخي الآتي من أوروبا؛ أو تخطى الأنواع التقليدية، وخاض في الجانب الاقتصادي للتاريخ العاملي[٥].

وكان لا بد من الانتظار، حتى جاء علي الزين فظهر تفكير حقيقي في التاريخ ونقد منهجي لسابقيه وإرادة واقعية للقطيعة بينه وبين ما هو شائع جار، واعتماد لمناهج مأخوذ عن أوروبا. يقول في تقديم لآخر كتبه: «إن التاريخ لا يبنى على التوهم أو على تصور الأشياء كما نريد أو يريده لنا المستهترون بالواقع التاريخي والواجب العلمي، وإنما هو أمانة وصراحة وصدق لا يعرف الرحمة ولا النقمة لدى البحث عن الحقيقة والواقع»[٦]. ومع ذلك، وعلى الرغم من حسّ علي الزين

---

٣. كان جرجي زيدان (١٨٦١ – ١٩١٤) يراجع كتابات المؤلفين الأوروپيين من أجل تأليف كتابه **التاريخ العام**، ثم تابع بعد ذلك هذا السبيل في مقالاته التاريخية التي كان يكتبها لمجلة **الهلال**. أنظر Anne-Laure Dupont, «L'islam dans une nouvelle réflexion historique arabe», in **Les Arabes du message à l'histoire**, dir. Dominique Chevallier et André Miquel, Fayard, 1995, p. 405-424. أما محمد كرد علي (١٨٧٦ – ١٩٥٣)، فقد زار أوروپا بحثاً عن المصادر من أجل تأليف كتابه **خطط الشام**. واستلهم مناهج المؤرخين الغربيين.

٤. أعطى محمد عبده دروساً عن ابن خلدون حينما عُيِّن أستاذاً في **دار العلوم** سنة ١٨٧٩؛ أنظر مقدمة ب. ميشال لترجمته **لرسالة التوحيد** Mohammed Abdou, **Rissalat al-tawhid Exposé de la religion musulmane**, Paul Geuthner, Paris, p. XXVII-XXVIII. كما أن طه حسين قد كرّس أطروحته في الدكتوراه التي قدمها في باريس، للمؤرخ العربي **Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn. Le voyage d'Occident et d'Orient**, traduction Abdesselam Cheddadi, Sindbad, Paris, 1980, p. 23-24. ونذكر هنا أن حركة إعادة الأكتشاف هذه المستوحاة من المستشرقين الفرنسيين، كانت قد بدأت مع رفاعة الطهطاوي. Gilbert Delanoue, **Moralistes et politiques musulmans**, vol. II, p. 413.

٥. وهذا ما كان من أمر أحمد رضا، إذ عالج تاريخ جبل عامل الاقتصادي منذ القرن العاشر الميلادي إلى زمنه، أنظر **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٧، ص٣٣٠–٣٣٧ (تموز ١٩١٠).

٦. علي الزين، **من أوراقي**، دار الفكر الحديث، بيروت (ب. ت.) ص٧. وقد أنهى المؤلف هذا الكتاب في أواخر حياته سنة ١٩٨١.

النقدي وجهوده في تنقية التاريخ العاملي من الأوهام(٧)، فإن دافعه كان، بمقتضى قول أحمد بيضون، «الرغبة في أن يجد مكاناً لطائفته في إطار التاريخ اللبناني الذي لم يعد موضع جدل»[٨]. وقد كانت كتاباته تتمة لبناء بدأ إنشاءه من أوائل القرن العشرين حفنة من المؤلفين: فألفوا مجموعة من التصورات اعتمدها العامليون باعتبارها من المؤلفات المؤسسة أو الأساسية في تاريخهم.

وكان التاريخ المحلي يكوّن جزءاً من التقاليد العربية، وكانت حاضرة، في جبل عامل. فقد كرّس لها محمد حسن الحر العاملي (ت ١٦٩٣) جزءاً من مؤلفاته، هو الجزء الأول من كتابه في تراجم العلماء وعنوانه «**أمل الآمل في علماء جبل عامل**»[٩]. وكان القرن التاسع عشر زاخراً بالتواريخ المحلية عن جبل عامل: نذكر منها كتاب أخبار لحيدر الركيني (١٧٤٩ – ١٨٣٢)، **جبل عامل في قرن**[١٠]؛ وكتاباً يمزج التاريخ بالأدب لمحمد بن مهدي مغنية (١٨٣٧–؟)، **جواهر الحكم ونفائس الكلم**[١١]؛ وكتاب أخبار آخر، **جبل عامل في قرنين**، منسوباً إلى علي السبيتي(١٨١٧–١٨٨٦)[١٢].

وقد نشرت مجلة **العرفان**، في سياق اهتمامها بالمحافظة على التراث العاملي، بعضاً من هذه المخطوطات إما كاملة أو بأجزاء منها. وكانت على الأخص، أول من نشر تواريخ ألفها دعاة الإصلاح، منذ صدور أعدادها الأولى وطوال سني وجودها. وقد أصبحت **العرفان** بذلك موازية لمجلة **المشرق** التي أسسها اليسوعيون سنة ١٨٩٨ في بيروت، وكانت السند للتواريخ التي أعدتها مختلف الطوائف المسيحية[١٣].

---

٧. نذكر على سبيل المثال أن علي الزين كان ينفي انعقاد «مؤتمر دمشق» نظراً لفقدان الحجج المقنعة. أنظر في هذا العمل سابقاً (بداية الفصل الثامن).

٨. **Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains**, Université libanaise, Beyrouth, 1984, p. 231

٩. محمد حسن الحر العاملي، **أمل الآمل**، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٣، الجزء الأول ٢٤١ص.

١٠. نشر أحمد حطيط جزءاً من هذا النص. أنظر: **جبل عامل في قرن**، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٧ – ١٨٢ص.

١١. **الأعيان**، المجلد العاشر، ص٦٨. يقول محسن الأمين، وقد استعمل هذه المخطوطة في كتابه **أعيان الشيعة**، إنها لا تصلح للنشر نظراً لفقدان الترتيب فيها. وبما أنه قد ألف هو أيضاً كتباً أقرب للكشكول، مثل **معادن الجواهر**، فإن بإمكاننا أن نقدّر أن هذا المؤلَّف لا بد أن يكون مبلبلاً حقاً حتى يستحق هذا النقد من قبله.

١٢. نشرت مجلة **العرفان** تلخيصاً لهذه المخطوطة في عددها الصادر في تشرين الثاني ١٩١٣: أنظر **العرفان**، المجلد ٥، العدد الأول، ص٢١–٢٥. حول مؤلفها أنظر: **الأعيان**، المجلد ٨، ص٣٠٣–٣٠٤. ورأي أحمد حطيط أن مؤلف المخطوطة، هو في الواقع، علي مروة (ت– ١٩٢١). أنظر مقدمته لـ **جبل عامل في قرن**، ص٧.

١٣. Albert Hourani, «Historians of Lebanon», **in Historians of the Middle East**, éd, Bernard Lewis et P.M. Holt, Oxford University Press, 1962, p. 244

التواريخ المحلية، تواريخ التشيع

كان أحمد رضا أول من كتب تاريخاً حقيقياً للجماعة العاملية: «المتاولة، أو الشيعة في جبل عامل»، ونشره في مجلتي **العرفان والمقتطف** في آن معاً [١٤]، مما يدل على مدى اهتمامه بنشر رؤيته لتاريخ طائفته على مواطنيه العامليين وعلى الشيعة من أبناء دينه، قرّاء **العرفان**، وعلى «غيرهم من أبناء بلاد الشام»، كما كان يسميهم، قراء **المقتطف** [١٥]. وقد شكلت هذه المقالة محطة لا ريب فيها. وبحسب ما يقوله عبد اللطيف شرارة، فإنه بدّل صورة المتاولة في نظر رجال الأدب والفكر [١٦]. وكانت المسألة، فيما يختص بأحمد رضا، أن يعرّف بطائفته بهدف إظهار خصوصياتها وأن يعدّ لها موضعاً في كيان سياسي أرحب في ولاية من ولايات الدولة العثمانية.

بعد ذلك بما يقارب العشرين سنة، في سنة ١٩٢٩، قام سليمان ظاهر بدوره، بكتابة مقالة موجهة لغير العامليين، نشرت في **مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق**، وقد سلط فيها الأنوار على الأواصر القديمة بين جبل عامل ومدينة دمشق لاستعادة الصلة المقطوعة منذ قرون [١٧]. ما يعني أن سليمان ظاهر كان يدافع عن رأي جديد هو الاندماج بسوريا مستعيناً بتاريخ الصلات بين علماء الماضي، وهو رأي عزيز على الوطنيين. وذلك لم يمنعه من القيام، بموازاة هذا العمل، بعمل مضن في إحصاء قرى جبل عامل، نشره على حلقات في **العرفان** طوال سنين عديدة؛ أو برواية تاريخ قلعة الشقيف [١٨] في المجلة عينها [١٩].

أما صاحب **العرفان** أحمد عارف الزين، فقد أدلى بدلوه هو أيضاً في التاريخ المحلي، مركزاً على

١٤ . «المتاولة أو الشيعة في جبل عامل»، **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٥، ص٢٣٧-٢٤٢، (نيسان ١٩١٠)؛ والعدد ٦، ص٢٨٦-٢٨٩ (حزيران ١٩١٠)؛ والعدد ٧، ص٣٣٠-٣٣٧ (تموز ١٩١٠)؛ والعدد ٨، ص٣٨١-٣٩٢ (تشرين الأول ١٩١٠)؛ **المقتطف**، المجلد ٣٦، (أيار ١٩١٠) ص٤٢٥-٤٣٣؛ المجلد ٣٧ (تموز - تشرين الأول ١٩١٠) ص٦٢٩-٦٣٦ وص٩٤٣-٩٥٢.

١٥ . فيما يتعلق بالوضع السياسي لدى المتاولة، يقول أحمد رضا إنهم عاشوا ما عاشه غيرهم من أبناء سوريا، وهو بذلك يؤكد انتماء جبل عامل إلى هذا التجمع الأرحب. أنظر: **العرفان**، المجلد الثاني، العدد ٦ ص٢٨٦.

١٦ . **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ص٣٢.

١٧ . المقالة المقصودة هنا هي: «صلة العلم بين دمشق وجبل عامل»، ٩ (١٩٢٩)، ص٢٦٩-٢٧٩، وص٣٤١-٣٥٤. والاقتباس من ص٢٦٩.

١٨ . حول هذه القلعة أنظر في هذا الكتاب الفصل الأول (الباب I - ٣).

١٩ . سليمان ظاهر، «تاريخ قلعة الشقيف»، **العرفان**، المجلد ٦، العدد الأول، ص٤٠-٤٨ (كانون الأول ١٩٢٠)؛ والعدد ٣ و٤، ص١٥٨-١٧١ (آذار ١٩٢١)؛ والعدد ٥ و٦ ص٢١٢-٢١٩ (نيسان ١٩٢١)؛ والعدد ٧ ص٣١٠ وما بعدها (أيار ١٩٢١)؛ والعدد ٨ ص٣٧٢-٣٩٨ (حزيران ١٩٢١)؛ وقد جمعت هذه المقالات في كتاب عنوانه: **تاريخ قلعة الشقيف**، المطبعة العصرية، صيدا، (بـ. تـ.). وللمؤلف نفسه، «قرى جبل عامل» نشرت على مراحل ابتداءً بتشرين الأول ١٩٢٢ (المجلد ٨) إلى أواسط العقد الرابع من القرن العشرين (وكانت تظهر أحياناً تحت عنوان «معجم قرى جبل عامل» أو «أسماء قرى جبل عامل»). وهو عمل تاريخي جغرافي على حد سواء.

صيدا حيث اختار الإقامة. وقد أصدر كتابه **تاريخ صيدا** سنة ١٩١٣ [٢٠]. وقد أكّد في تنبيه للقارىء على أنه لن ينشر إلا المعلومات المؤكدة، وأنه سيستعين بمصادر عربية وفرنسية، وأنه سيذكر مصادره المستعملة [٢١]. ولقد كان همّ المؤلف أن يسد فراغا في هذا المجال، نظراً لعدم وجود تاريخ للمدينة، ليس هذا فحسب بل أن يقوم بهذا العمل على نحو منهجي علمي مستنداً إلى المدارس التاريخية العربية والفرنسية. لذلك فإنه يبدأ في المقدمة بتعريف التاريخ كما ورد في مقدمة ابن خلدون مستعيناً بدائرة المعارف وبمعجم «لاروس». ثم يعطي تعريفه له موجزاً ومقتضباً: «التاريخ حكاية النوع البشري من مطلع فجر التاريخ إلى اليوم» [٢٢].

بعد **تاريخ صيدا**، هذا، كان لا بد من الانتظار أكثر من ثلاثين عاماً قبل أن تظهر كتب أخرى في التاريخ المحلي: ففي سنة ١٩٤٦ صدر **تاريخ جبل عامل**، لمحمد جابر آل صفا؛ وفي سنة ١٩٤٧ صدر **جبل عامل في التاريخ**، لمحمد تقي الفقيه، ثم في سنة ١٩٥٤، صدر أول كتاب لعلي الزين مع **التاريخ العاملي**، وتبعه غيره؛ وفي سنة ١٩٦٧ صدر **تاريخ جُبع**، لعلي مروّة [٢٣].

إلا أن دعاة الإصلاح العامليين لم يكتفوا بكتابة تاريخ بلادهم، وقد كتبوه. بل كانوا فاعلين وشهوداً مميزين على فترات حاسمة في تاريخهم وتاريخ الشرق الأوسط. فلا عجب إذن في أن يقودهم إحساسهم بالتاريخ إلى أن يتركوا أثراً من هذه الأحداث التي عرفوها عن قرب. فلقد كان محمد جابر آل صفا، في معتقله في عاليه سنة ١٩١٥، وقد حُكم هو ورفاقه، بتهمة الخيانة العظمى، يسوّد مذكرات على صفحة جريدة، فاتت أيدي سجّانيه؛ مذكرات موجزة إلا أنها دقيقة أي أنها ثمينة في تسجيل التاريخ [٢٤]. كذلك سليمان ظاهر سجّل الأحداث التي عرفها منذ إعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ إلى قيام الانتداب الفرنسي [٢٥]. أما أحمد رضا فقد كان على وجه الخصوص أكثر من ترك مادة دسمة لعمل مؤرخي جبل عامل، في كتابه **مذكرات للتاريخ**؛ وقد كتبها على شكل يوميات، مما سمح له بتسجيل أدق التفاصيل التي ملأت الحياة الاجتماعية والسياسية العاملية، في لحظاتها الحاسمة على الأقل؛ ومنها، الأسابيع التي سبقت **مؤتمر وادي الحجير** سنة

٢٠ . أحمد عارف الزين، **تاريخ صيدا**، العرفان، صيدا ١٣٣١هـ/ ١٩١٣. وكان المؤلف قد بدأ بنشره في مجلته، أنظر **العرفان**، المجلد ٣، العدد ٤، ص١٢١-١٢٨ (شباط ١٩١١).

٢١ . المرجع السابق، «بيان» ص٩.

٢٢ . المرجع السابق، «مقدمة تاريخية» ص١٠.

٢٣ . علي مروة، **تاريخ جبع**، وقد ظهرت بعد ذلك كتب أخرى حول التاريخ المحلي، إلاّ أنها لا تندرج في النمط التقليدي، حتى ما كان منها مراجعاً ومطوراً، بل إنها أعمال جامعية.

٢٤ . أنظر «ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه»، في هاني فرحات، **الثلاثي العاملي في عصر النهضة**، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨١ ص١٨٧-٢٠٤.

٢٥ . بقي هذا الكتاب مخطوطاً سنوات عديدة ثم طبع: **جبل عامل في الحرب الكونية**.

١٩٢٠[٢٦] . أضف إلى ذلك، أن استقامة مؤلف هذا الكتاب ودقة ملاحظاته تمكنان **مذكرات للتاريخ** من أن تؤدي وظيفتها التي رسمها لها.

ولقد شهد كبار العلماء العامليين، هم أيضاً، على أحداث تاريخية شاركوا فيها. وهذا ما كان من أمر عبد الحسين شرف الدين في كتابه **صفحات من حياتي**، ومحسن الأمين، ولو بقدر أقل، في **سيرته**، التي أوردها في كتابه **أعيان الشيعة**[٢٧] . وقد أطال الأول، بالفعل، في الكلام عن الأحداث السياسية التي كان له فيها دور كبير؛ أما الثاني فقد كان مقتضباً في هذا الموضوع.

على أن العلماء والأدباء لم يقتصروا على تاريخ جبل عامل بل ألفوا أيضاً في تاريخ التشيع. وكان هدفهم من ذلك إشهار عقيدتهم والتنويه بالعلماء الذين أقاموها، لكي يثبتوا مدى الاعتبار الذي كان لأتباع أهل البيت في تاريخ الإسلام. وهذا يعيدنا مرة ثانية إلى الرغبة في الانضمام إلى كيان أوسع - الإسلام بكل فروعه - مع الحفاظ على الخصوصيات. فمنذ الأشهر الأولى على انطلاق مجلة **العرفان**، نشر عبد الحسين شرف الدين القسم الأول من مقالة طويلة مكرسة للمؤلفين الشيعة في فترة تكوين الإسلام. وقد اجتهد عبد الحسين شرف الدين، على مدى أعداد كثيرة من المجلة، في إثبات أولوية الشيعة في فن التأليف، فقهاء كانوا أم علماء كلام أم شعراء، بدءاً بالإمام علي[٢٨] . وقد تابع تلميذه عبدالله سبيتي هذا السبيل، فوضع التراجم لأصحاب النبي من شيعة علي: كسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر[٢٩] .

وقام على صفحات **العرفان**، بعد عبد الحسين شرف الدين، العديد من الكتاب بإظهار دور الشيعة في التاريخ الإسلامي العام، أو أنهم وضعوا تراجم لعلماء الإمامية، أو أنهم رووْا تاريخ بؤرهم العلمية الحافل بالمآسي. وقد أدلى أحمد عارف الزين بدلوه في هذا الموضوع، بكتابته سلسلة من المقالات سنة ١٩١٣، توجز تاريخ الشيعة، صدرت بعد ذلك في كتاب[٣٠] . وقد رأى، فيما يشبه الخاتمة، أن الشيعة، على غرار باقي المسلمين، قد ضعفوا؛ إلا أنهم عرّفوا بأنفسهم

٢٦ . أحمد رضا، «مذكرات للتاريخ». ونجد منه قسماً صغيراً، متعلقاً بمحاكمة عاليه سنة ١٩١٥، منشوراً في: علي الزين، **من أوراقي**، ص٤٢ وما بعدها، كذلك في جريدة **السفير**، العدد المؤرخ في ١٠/٩/١٩٨١ . والقسم الأخير، وهو أطول بكثير من الأول، يؤرخ للفترة الواقعة ما بين العامين ١٩١٨-١٩٢١، وقد نشر على مراحل في **العرفان** ابتداء بسنة ١٩٤٧ (المجلدان ٣٣ و٣٤). إن صفة هذه الشهادة تفوق بكثير التقدير المتواضع الذي نالته بنشرها كاملة في كتاب.

٢٧ . حول صدور مذكرات عبد الحسين شرف الدين، أنظر الفصل السابع، الهامش رقم ١٦٤ .

٢٨ . عبد الحسين شرف الدين، «مختصر الكلام في مؤلفي الشيعة من صدر الإسلام»، **العرفان**، المجلد الأول، (١٩٠٩) والمجد الثاني (١٩١٠) في مواضع متفرقة منهما.

٢٩ . عبدالله سبيتي، **سلمان الفارسي**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩م؛ **أبو ذر الغفاري**، مكتبة الجامع، بغداد، ١٣٦٤هـ (١٩٤٥م) ١٨٥ ص؛ **عمّار بن ياسر**، دار الساعة، بغداد، ١٣٤٥هـ/ ١٩٤٦م، ١٩٥ص.

٣٠ . أحمد عارف الزين، «مختصر تاريخ الشيعة»، **العرفان**، المجلد ٥، العدد ٢، ص٤١-٤٨ (كانون الأول ١٩١٣)؛ والعدد ٣ ص٨١-٨٨ (كانون الثاني ١٩١٤)؛ والعدد ٤، ص١٢١-١٢٨ (شباط ١٩١٤)؛ والعدد ٦، ص٢٠١-٢٠٨ (نيسان ١٩١٤)، ونشرته مطبعة العرفان سنة ١٩١٤ .

ونشروا آثارهم، ولاسيما في الصحافة؛ ثم عدد المعاصرين من علمائهم الكبار في إيران والعراق وجبل عامل[٣١] .

اكتفى الكتاب العامليون، فيما خلا أحمد عارف الزين في كتابه هذا، وباستثناء محسن الأمين، بمعالجة تاريخ التشيع في الصحافة بلمسات بسيطة، بدلاً من تأليف كتاب جامع في هذه المسألة[٣٢] . أما من تصدّوْا لكتابة تاريخ التشيع فكانوا من مجتهدي العراق، مثل حسن الصدر، وبالأخص محمد حسين آل كاشف الغطاء[٣٣] ؛ اللذَيْن أرسيا أسس نظام القيم والتصور القابل لأن يناسب جميع الشيعة؛ مما جعل «و. ج. ميلوارد» يقول بأن صناعة علم التاريخ الشيعي الحديث بدأت بمحمد حسين آل كاشف الغطاء، في كتابه، **أصل الشيعة وأصولها**[٣٤] . أما العامليون فقد انكبوا بخاصة، على توليف نظام التصور المناسب لإعطاء صورة إيجابية عن طائفتهم.

صورة عن جبل عامل وعن المتاولة

إتّخذ العامليّون في كتابة تاريخ منطقتهم وتاريخ سكانها، منظوراً جماعياً، منظوراً ذا خاصيّة ملفتة للنظر، تضع النتائج في مقدمات كلامها. ولقد خطّوا لأنفسهم صورة، تشكل ملامحها العريضة نظاماً للتصور الذاتي نلقاه عند غالبية الكتاب. وهكذا فقد تألفت شيئاً فشيئاً، صورة جبل عامل، ثم فرضت نفسها وما تزال. وإليكم إعادة لخطوط هذا المشهد، بل هذه الصورة الشخصية المثالية:

- في البدء كان بنو عاملة، وهم قبيلة عربية يمنية، أتوا إلى «الجبل» واستقروا فيه، فحمل اسمهم[٣٥] . أحفادهم العامليون هم إذن عرب أقحاح.

- بدأ تاريخ جبل عامل بمجيء أبي ذر، وهو من نشر التشيّع بين سكان الجبل؛ وكان معاوية قد طرده من دمشق، فأقام فيه فترة وأسس بذلك طائفة شيعيّة هي الثانية بالترتيب التاريخي، بعد طائفة الحجاز؛ كما أنه افتتح تقليداً علمياً بدأه بتدريس أتباعه.

٣١ . **العرفان**، المجلد ٥، العدد ٦ ، ص٢٠٨ .

٣٢ . نذكر هنا كتاباً لمحمد حسين الزين، **الشيعة في التاريخ**، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ٢٢٦ ص. ولم يُكتب لإقامة تاريخ للشيعة بل للرد على هجمات السنة. وكان قد صدر في سلسلة مقالات في **العرفان** في المجلدين ٢٥ و٢٦ (١٩٣٥، و١٩٣٦)، في مواضع متفرقة منهما.

٣٣ . أنظر: حسن الصدر، **الشيعة وفنون الإسلام**، العرفان، صيدا، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م؛ ومحمد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٣ .

٣٤ . W.G. Millward, «Aspects of Modernism in Shī'a Islam», **SI**, 37 (1973), p. 117. Silvia Naef, «Un réformiste chiite: Muhammad Husayn Âl Kâšif al-Gitâ'», p. 81-85.

٣٥ . أشرنا إلى هذه المعطيات بالتفصيل، في بداية هذا الكتاب، الفصل الأول (الباب I - ٢).

– رفض العامليون الخضوع لأمراء لبنان، في القرن السابع عشر الميلادي، مما مكّنهم من أن يثبتوا وجودهم باعتبارهم طائفة سياسية، فسُمّوا بالمتاولة.

– في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، ألحق الجزار الظلم والاضطهاد بجبل عامل، بعد حقبة ازدهر فيها الأمراء والمدارس الدينية على حد سواء، فأحرقت كتب العلماء، وفرّ البعض منهم فحلّ الانحطاط.

– في أواسط القرن التاسع عشر، أعاد إبراهيم باشا الأمن إلى البلاد، فعرفت المدارس الدينيّة نهضة جديدة. . .

لا بد هنا من بعض التعليقات. فإن استعدنا هذه الملامح الكبرى المؤلّفة لتاريخ العامليّين وهويتهم، واحداً واحداً، نجد أنها بغض النظر عن طبيعتها الخرافية أو الأسطورية، تنبئنا عن كيفية تصور العامليين لأنفسهم وتقديمها للملأ.

إنهم ينادون بأنفسهم، في المرتبة الأولى، على أنهم أحفاد قبيلة عربية من الجزيرة، وذلك لقطع دابر الشك الذي كان يحوم حولهم. فقد كانوا، بصفتهم من الشيعة، متّهمين بأن لهم أصولاً فارسيّة أو كرديّة؛ وقد ساهم الرحالة الأوروبيّون والمستشرقون في نشر هذا الرأي، وقد ترك آثاره، على الرغم من أن المعنيّين به قد واجهوه بالدحض مرات عديدة[٣٦]. وهم مجمعون، فعلاً، على أصلهم العربي العاملي. ويؤكّد محسن الأمين مثلاً، أن جذورهم ضاربة في العروبة، بعد أن يصرّح أنهم يتكلمون العربية الأقرب إلى الفصحى، وأنهم يحافظون على القيم والعادات العربية[٣٧]، وأن اسم بلادهم جبل عامل، يعيدهم إلى اسم القبيلة بني عاملة ويجمعهم إلى أصل واحد؛ بل أكثر من ذلك، فإنه يربط بين أرض الإقليم – وكان الكتّاب لا ينفكّون يضعون لها الحدود– وبين التحدر من أصل واحد. وهذا ما دفع بأحمد عارف الزين إلى القول إنه كان ينبغي للعامليّين أن يحافظوا على هذا الاسم وأن يغاروا عليه لأنه يحمل أمجاد الماضي. . . وإلى الأسف لما آلوا إليه من تعميم اسم لبنان الجنوبي الذي فرضه عليهم الفرنسي المحتلّ، أو مختصره «الجنوب»[٣٨].

٣٦. كان «إرنيست رينان» أول من ظن بأن المتاولة كانوا من الأكراد ممن أقامهم صلاح الدين في هذه المنطقة Ernest Renan, **Mission de Phénicie**, Imprimerie Nationale, Paris 1874, p. 633. وقد كتب «لويس لورتيه»، مستشهداً بـ«رينان»، ومعتمداً على ملاحظاته التي قام بها استناداً إلى علم الفراسة، يقول: «أظن أنه بإمكاننا أن نؤكد بلا تردد، أن المتاولة هم من الكرد، وقد أتوا من تخوم بلاد فارس إثر بعض الهجرات المسلحة، في القرن ١٣م على الأغلب. . . .» **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 115-116. (نذكر أن اليسوعي «لامنس» كان يفضل أن تكون سوريا سوريةً على أن تكون عربية). وإذ وجد للمتاولة أصلاً فارسياً فإنه خصص مقالة كاملة لهذا الموضوع. «Les "Perses" du Liban et l'origine des Métoualis», **MUSJ**, 14 (1929), p. 23-39. إلا أنه ارتضى، في النتيجة، برأي الكتاب العامليين ورأى أنهم من سلالة بني عاملة انظر p.23. p 34-35 et p. 36. أما «روجيه ليسكو» فإنه لم يعد بإمكانه عام ١٩٣٦ أن يتفوه بمثل هذا الكلام؛ فاختار سبيلاً وسطاً: إذ كان العامليون في رأيه «من أصل عربي ولغتهم العربية»، إلا أنهم تلقوا «مدداً كبيراً خارجياً، ولاسيما من الكرد والفرس. . .». أنظر: **Les Chiites du Liban - Sud** p.1

٣٧. محسن الأمين، **خطط جبل عامل**، ص٧٠-٧١ وص٦٩.

٣٨. **العرفان**، المجلد ٢٧، العدد ١، ص٤ (١٩٣٦).

بالإضافة إلى الرواية القائلة بنشر أبي ذر التشيّع في البلاد، تناقل الكتّاب العامليّون كلامهم عن الحر العاملي وجعلوه منهجاً؛ وهو لا يرتكز إلى روايات تاريخية بل إنه كان متناقلاً بواسطة العلماء – مما كان يعطيه نوعاً من الثقة. وقد سجله «لويس لورتيه» من فم علي عز الدين، وكان قد زاره في مدرسته في حنويه، بدايةَ العقد التاسع من القرن التاسع عشر[٣٩]. والحق أن ترجمة المؤرخين لأبي ذر الغفاري تشكو من شدة الإيجاز. فهو من أوائل العرب الذين أسلموا، وكان من أصحاب النبي، وكان أحد أربعة من أول من ناصر علياً. وقد اشتهر في عهد عثمان بنقده طريقة توزيع الأموال. ثم إنه، على إثر موعظة على الملأ، نفاه معاوية من دمشق، وكان والياً عليها، فذهب إلى المدينة[٤٠]. وكان جمال الدين الأفغاني قد عاد فاكتشف هذه الشخصية. وقد قام المفكّرون المسلمون طوال القرن العشرين بإيلائه مهمتين: الأولى إثبات الأصل العربي لأتباع علي، والثانية إظهار أن الفكر الإشتراكي بل حتى الشيوعي قد ظهر منذ فجر الإسلام[٤١].

إن قرار تأسيس الجماعة يتم، على ما ينبغي أن يكون في الإسلام، بهجرة على غرار هجرة النبي. ولذلك فقد كان الرجوع إلى أبي ذر وسيلة لدى دعاة الإصلاح العامليّين، لإظهار عروبة تشيّعهم، ووسيلة لإظهار إصرارهم على أولّيته بالمقارنة بغيره من مواطن التشيع، ما خلا التشيّع في المدينة – مما كان يزيد في احترامه. وبذلك فإنهم يضعون جماعتهم في موضع حسن بين غيرها من الجماعات الشيعية الإثني عشرية، ولاسيما الجماعة الإيرانية وهي الأكبر عدداً، والجماعة العراقية، وهي حاضنة الأماكن المقدسة الشيعية وبؤرها العلمية. أما الوجه الثاني لهذه الشخصيّة، نموذج المناضل الإشتراكي، فلم يذكره الا أحمد رضا من بين دعاة الإصلاح الشيعي، وذلك سنة ١٩١٠[٤٢]. ويؤكد أنه كان قد نشر مذهب علي وأبنائه وارائهم الاشتراكية في جبل عامل، ثم يحدد قصده من هذه العبارة فيقول: رفض أبو ذر استئثار الأغنياء بالمال على حساب الفقراء[٤٣]. ولم تمرّ هذه الكلمات القليلة من دون أن تلفت النظر؛ بل لقد أشير إلى أن عالماً شاباً من النبطية قد نادى بأصله العربي له ولأمته وبشر بأقوال أبي ذر

٣٩. Louis Lortet, **La Syrie d'aujourd'hui**, p. 132-133.

٤٠. في رأي العامليين، أن أبا ذرّ مكث فترة في جبل عامل قبل أن يذهب إلى المدينة، وهذا ما لا تذكره المصادر التاريخية، بل إنها تذكر إقامته في القرى، قبل أن يستقر في المدينة، ولا تحدد بالاسم جبل عامل.

٤١. Ulrich Haarmann, «Abū Dharr, Muhammad's Revolutionary Companion», **MW**, 78/4 (oct. 1978), p. 285-286. حول نضال أبي ذر في سبيل الاشتراكية قبل ظهورها، أنظر Yann Richard, **L'islam chiite**, p. 39-40. وقد نالت هذه الشخصية نجاحاً لدى إيديولوجيّي الثورة الإسلامية الإيرانية، فرأوا فيه رائداً لهم. وقد ألقى علي شريعتي محاضرات عنه.

٤٢. فيما يتعلق بالسنة يظهر أبو ذر بصفته أول الاشتراكيين إلا عند الإخوان المسلمين، أما السلفيون فكانوا يقيمونه مثالاً في النزاهة والصراحة. أنظر علي مراد **Le réformisme musulman en Algérie**, p. 288

٤٣. «المتاولة والشيعة في جبل عامل»، **العرفان**، المجلد ٢، العدد ٥، ص٢٣٩ (نيسان ١٩١٠).

بهذه العبارات، وكان محمد جواد مغنية، من بين أبناء الجيل الثاني، الأكثر تحسساً للمسائل المتعلّقة بالعدالة الاجتماعية، وقد أنكر «اشتراكية» أبي ذر[٤٥]. ويعتقد العامليون بأن الطائفة الدينية التي أسّسها أبو ذر، قد تحولت في القرن السابع عشر إلى طائفة سياسية، واتخذت المتاولة اسماً (أو بني متوال). والحق أن هذه المرحلة الجديدة كانت مرحلة صراع بين جبل عامل وجبل لبنان، أدى إلى ظهور وعي، لدى الشيعة، بما هم جماعة، وبما هم قوة سياسية، في مواجهة الجماعات الطائفية من جيرانهم (دروز ومسيحيين وسنّة)[٤٦]. وقد صادف ظهور هذا الوعي بالذات لديهم، اعتمادهم اسم المتاولة[٤٧]. على أن دعاة الإصلاح العامليين يقولون بأن هذه التسمية لم تطلق إلا على الشيعة الذين اشتركوا في الحرب في تلك الحقبة وهم: شيعة جبل عامل وبعلبك وشمال لبنان (وليس شيعة حمص وحماة ودمشق). وبذلك قسّموا الجماعات الشيعية في بلاد الشام إلى قسمين: قسم شارك في الحروب على جبل لبنان، وقسم لم يشارك. ومن الملاحظ أن القسم الأول أصبح، بعد ذلك، جزءاً من لبنان، والثاني من سوريا. ونذكر بالإضافة إلى ذلك، أن الكتّاب العامليين قد أضافوا بذلك، إلى طائفتهم تراثاً حربياً تمردياً ذا فائدة كبيرة. وأما فيما يختص بمرحلة حروب الجزار التي نشرت الخراب في البلاد، في العقد التاسع من القرن الثامن عشر، فقد كانت روايات دعاة الإصلاح العامليّين قائمة على التصور الشيعي للتاريخ. وأمرهم في ذلك أن يقيموا ذكرى الاضطهاد الذي وقع على البلاد، ولا سيما على العلماء، وكانت كتبهم - التي تحوي علمهم وتراثهم - قد أُحرقت. ولم يتردد الكتّاب العامليون في المبالغة في الصفة المأساوية لهذه المرحلة من تاريخهم، متماشين في ذلك مع منطق الاستشهاد الشيعي[٤٨]. ثم إنهم عادوا إلى نغمة أكثر تفاؤلاً وهي: تجديد الحياة العلمية في جبل عامل، وكان ممثلوه العلماء بالطبع.

وهكذا بنيت الذاكرة العاملية والهوية العاملية والجماعة العاملية. وحين أراد هؤلاء الكتاب

٤٤ . هذا ما كتبه K. T. Kaïrallah in **La Syrie**, p. 9,

٤٥ . محمد جواد مغنية، **مع علماء النجف الأشرف**، ص٢٩-٣٠.
تقوم حجج محمد جواد مغنية على حسه التاريخي السليم من جهة، (يقول: هل كان اشتراكياً، كما يدعون، ولم تكن الاشتراكية قد وجدت بعد؟)، وعلى موقفه المدافع عن الإسلام، من جهة ثانية، (يقول: إنه يرتكز إلى الإسلام. . . كان أبو ذرّ مثال المؤمن، قبل كل شيء.).

٤٦ . منذر جابر، «الكيان السياسي لجبل عامل قبل ١٩٢٠»، في صفحات من **تاريخ جبل عامل**، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، بيروت ١٩٧٩؛ ص٩٦-٩٧.

٤٧ . ويتفق ذلك أيضاً مع ظهور كتاب في الرجال مخصص للعلماء العالميين كتبه الحر العاملي، يستشهد فيه بحديث للإمام السادس جعفر الصادق يتكلم فيه عن قوم هم من أنصار الأئمة الخلص يسكنون بلاد الشام، وهم، في رأي المؤلف، العامليون. أنظر هذا الحديث في مطلع الفصل الأول.

٤٨ . حول مبالغات الرواة والمؤرخين العامليين في هذا الموضوع، أنظر Mounzer Jaber, **Pouvoir et société**, p. 52

أنفسهم، ولاسيما منهم محمد جابر آل صفا وسليمان ظاهر وأحمد رضا، أن يرووا الأحداث التي كانوا هم فاعلين فيها، وجدوا أنفسهم في مواجهة صعوبات لم يواجهوها في كتابة تاريخ لا تربطهم به صلة شخصية. فقد كان عليهم، بالفعل، أن يعلنوا على الملأ، وقائع لم تكن إلى ذلك الحين، معروفة إلا من الخاصة (الرؤساء السياسيين والروحيين). ولم يكن في تصورهم أن يكشفوا ضَعْف الزعماء أو نقص العلماء: فكان التشدد في رواية التاريخ ضحية لذلك في بعض الأحيان[٤٩]. لقد كان الحفاظ على الصورة الناصعة لزعماء جبل عامل، حفاظاً على صورة الجبل نفسه.

I - ٢ . محسن الأمين مؤرخ جبل عامل وحافظ ذاكرته

يستحق محسن الأمين باباً على حدة في هذا الفصل، نظراً إلى مقاصده الموسوعية التي يشهد بها كتابه الضخم **أعيان الشيعة**، وإلى طموحه في أن يدوّن كل ما يتعلّق بجبل عامل وبالتشيّع، كما لو أنه كان مولجاً برسالة. ولقد أراد محسن الأمين أن يكتب تاريخ جبل عامل، وأن يكون مؤتمناً على ذاكرته في جميع صورها. وكان يريد، في الوقت نفسه، أن يكتب تاريخ التشيّع وأن يظهر مجده. وبعد أن جُمعت المعلومات ورتُّبت، كان لا بد لها من أن تؤلف كلاً يسهل الرجوع إليه. ولقد بحث المؤلف وقتاً طويلاً، عن صيغة الكتاب التي تستطيع أن تحوي هذا «الكل»، قبل أن يبدأ بكتابة **أعيان الشيعة**.

فمنذ بداية العقد الثاني من القرن العشرين، كان مجتهدنا يحضر **معادن الجواهر**، وهو كتاب غني كثيف، كان قد أظهر فيه طموحاته الشمولية[٥٠]. وقد نشرت الأجزاء الثلاثة الأولى من هذا الكتاب بين سنتي ١٩٢٨ و١٩٣٠ في مطبعة العرفان. وكان من المفروض أن يحتوي الجزء الرابع تاريخاً لجبل عامل، والجزء الخامس، تراجم لرجاله. إلا أنه فضل أن يؤلف في هذين الموضوعين، كتابين منفصلين. فحرّر مقدمة لـ **البدر الكامل في تاريخ جبل عمل**، وبدأ أبحاثه حول كتاب التراجم **الذريعة في معرفة أعيان الشيعة**. . . فما لبث أن استغرق كل وقته. وبذلك أهمل الكتاب الأول[٥١]. وقد وجد حسن الأمين مخطوطة المقدمة، بعد وفاة والده، ونشرها سنة ١٩٦١ تحت عنوان **خطط**

٤٩ . ونذكر، مثالاً على ذلك، إلى أي حد كان موقف كامل الأسعد، بين سنتي ١٩١٨ و١٩٢١، يدعو إلى النقد، ومع ذلك فإن الكتّاب العامليين امتنعوا عن كشف لعبته، وحرموا بذلك القراء من وقائع ذات شأن. إلا أنهم انقذوا الشرف العاملي.

٥٠ . **معادن الجواهر**، الطبعة الثانية، دار الزهراء، بيروت، ثلاثة أجزاء، ١٩٨١. وكانت الطبعة الأولى في العرفان، بين سنتي ١٩٢٨ و١٩٣٠.

٥١ . محسن الأمين، **معادن الجواهر**، الجزء الثالث، ص٥؛ **وخطط** ص٥؛ ومنذر جابر «السيد محسن الأمين مؤرخاً: القلم الشيعي و«الورقة» العاملية»، **المؤرخ العربي**، ٥٢ (١٩٩٥)، بغداد، ص٢٠٨-٢٠٩. وفي لقاء مع حسن الأمين في بيروت في تموز سنة ١٩٩٧، أعلمني أنه لم يكن من البدر كاملاً غير المقدمة، ولذلك فإنه نشرها؛ أما الباقي فكان هوامش متفرقة حول مواضيع مختلفة، فلم يستطع الإفادة منه.

جبل عامل.

وكان مفهوم محسن الأمين للتاريخ مغرقاً في التقليد؛ ففي رأيه أنه لا يُكتب إلا على شكل حوليات تروي وقائع الأمراء وأعمالهم، عاماً بعد عام، وذلك كما فعل في **معادن الجواهر**، وفي مقدمة **البدر**، أو على شكل تراجم من سير الرجال. ويتيح له هذا النوع الأدبي أن يعالج، في موازاة ذلك، تاريخ جبل عامل وتاريخ التشيع، وذلك بهدف إيجاد موقع للجماعة العاملية في صلب الطائفة الشيعية من جهة، وإثبات فضل الشيعة في المساهمة في جزء كبير من إقامة مجد الإسلام. وحينما قرر مجتهدنا أن يقوم بهذا العمل، بعد الحرب الكبرى، كان قد انقطع عن الحوار وعن المناظرات بينه وبين مفكرين من السنّة، في إطار محاولة التقريب بين مذاهب الإسلام. وإذ استطاع أن يقيس مدى جهلهم بالعقيدة الإمامية وبعلمائها، فقد انصرف إلى التعريف بالتشيّع والاعتراف به، حتى يؤدي دوره بمقدار حجمه في الأمة الإسلامية. وقد باتت الأولوية عنده لهذا الهدف فقاده في خياره.

وكان اختيار العنوان، **أعيان الشيعة**، معبراً: فالأمر لا يتعلق برواة الحديث ولا بعلماء الدين فحسب، بل يتعداهم إلى جميع الأعيان الذين أثّروا في تاريخ التشيع. وعلى الرغم من اقتصاره على نوع خاص، فإن محسن الأمين يحافظ على طموحه بالشمولي. ولذلك فإن «الأعيان» المقصودين هنا، يضمّون العلماء (من رواة حديث وفقهاء ومفسرين وفلاسفة الدين وعلماء كلام ومنطقيين ونحويين وعلماء أنساب وبلاغيين)، والخطباء، والأدباء، والملوك، والوزراء، والأمراء، والحجّاب، والقضاة، وموالي الأسياد - رجالاً ونساءً من فجر الإسلام إلى النصف الأول من القرن العشرين[٥٢].

وقد أقحم محسن الأمين، بما يشبه التقديم لتراجم «**الأعيان**» المرتبة بالترتيب الهجائي، نوعاً من الموسوعة المصغرة عن التشيع. وفيها معطيات تاريخية وجغرافية وسكانية حول الشيعة؛ واستعاد كتابات من مفكرين سنة وردّ عليها؛ ثم أورد بعد ذلك سيرة النبي وسيرة ابنته فاطمة والأئمة الإثني عشر؛ وهم النماذج الأرفع، والأمثلة المحتذاة؛ أما تراجم الأعيان العاديين فلا بد أن تكمل الفائدة لدى القارى كي يختار السلوك الذي ينبغي له أن يتبع أو لا يتبع[٥٣].

ولئن كانت الغالبية العظمى من الشخصيات الواردة في **أعيان الشيعة**، قد عاشت في جبل عامل، حيث كان بإمكان محسن الأمين أن يجد المخطوطات ويجمع المعلومات الشفهية؛ فإنه كان مضطراً إلى أن يوسع أبحاثه لتشمل أقساماً أخرى من العالم الشيعي. ولذلك خرج من جبل عامل في شهر

٥٢. **الأعيان**، المجلد الأول، ص١٤. في الكتاب ١٢١٦٧ ترجمة، منها عدد مستعاد في موضع آخر؛ أنظر منذر جابر، «السيد محسن الأمين مؤرخاً»، ص ٢٠٦. ونذكر أنه قد بُدِىء من وقت قريب بفهرسة **الأعيان**. أنظر: «فهارس كتاب أعيان الشيعة»، **الموسم**، ٢٦-٢٧ (١٩٩٦) ص٤٨٧-٤٩١.

٥٣. **الأعيان**، المجلد الأول، ص١٣. في رأي محسن الأمين أن الفائدة من كتب التراجم هي أن تقدم المثل الصالح للناس.

تشرين الثاني من العام ١٩٣٣، يرافقه صديقه سليمان ظاهر، إلى دمشق، ومنها إلى بغداد، فوصلاها محملين بأغراضهما وبصندوق مليء بالأوراق المختصة **بالأعيان**. ولقد ظل مجتهدنا يذرع العراق وإيران طولاً وعرضاً، ما يقارب السنة، باحثاً عن المخطوطات والوثائق، ومتنقلاً من مكتبة إلى أخرى، ومستجوباً كل من كان قادراً على تزويده بالمعلومات[٥٤]. ولقد آتت الرحلة ثمارها، حتى أنه فكر في رحلة إلى الهند، إلا أنه لم ينفذ هذا المشروع. وقد اجتمعت المادة المخصصة **للأعيان**، فقدّر محسن الأمين في أول الأمر، أنه سيكون في عشرة أجزاء، ثم في عشرين، ثم في خمسين... وفي أواخر حياته كان ينتظر أن يصل إلى المائة: وقد توفي ولم يكن قد أنهاه، فجاء ابنه حسن وأتم المهمة[٥٥].

ونظراً لاختيار محسن الأمين أن يدرج كتابه في كتب تراجم الرجال، فإنه قد احترم قواعد هذا النوع وأصوله. ولذلك فإنه يقدم معظم تراجم **الأعيان** مطابقة للنموذج التقليدي، وهو يحتوي بالترتيب على: الاسم الكامل للمترجم له، ونسبه، وصفاته، ودراساته مقرونة بأسماء مشايخه، وأحوال حياته، وعدد حجاته وزياراته، ومؤلفاته، وقصائده أو قصائد غيره فيه ولاسيما ما كان منها في رثائه. ولئن اتبع مجتهدنا التقاليد الإسلامية، فإنه مع ذلك قد عمل على إصلاحها وعلى بناء منهج خاص به.

لقد اختار معلوماته على الطريقة التقليدية في غالب الأحيان، مستنداً إلى مصادرها، أي إلى شهرة ناقليها بأنهم ثقات. على أنه قد يتبع أحياناً معايير أخرى، ولاسيما معيار المصداقية، فلا يأخذ بالروايات المقبولة لدى أقرانه على نحو أعمى، بل يعرضها على محك النقد والواقع. وكان ينتقي في بعض الأحيان الرويات، بدلاً من إيرادها جميعاً، وقد يتردد، نظراً لغياب البراهين الشافية، ثم يقر بجهله ببساطة، وعدم قدرته على الحكم... ويختم، حينها كلامه بـ«والله أعلم». أو أنه يستعيد كلاماً، فلا يزكيه، بل يتذرع بعبارة «يُقال»: وبهذه العبارة يذكر «تشيّع» جبل عامل على يد أبي ذر الغفاري، فيحور حول الموضوع لكي لا يعطي رأياً حازماً[٥٦]. وكذلك يفعل فيما يختص بهوية السيدة زينب، بنت علي وفاطمة، التي يقال إنها مدفونة في المشهد القائم قرب

٥٤. محسن الأمين، **سيرته** ص١٨٧-١٨٨. وقد ترك لنا المؤلف رواية طويلة لرحلته هذه، وقد نشرها حسن الأمين في **رحلات السيد محسن الأمين**، دار الغدير، بيروت (ب.ت) ٢٨٠ ص.

٥٥. أنظر **سيرته** المرجع السابق. تمكن محسن الأمين من تحرير ٣٦ جزءاً من الطبعة الأولى من **أعيان الشيعة**، ومنها الجزء الأول وقد صدر في دمشق سنة ١٩٣٥. وقد استعاد حسن الأمين أوراقه ونظمها وأتم هذه الطبعة الأولى فوصلت إلى ٥٦ جزءاً. ثم تابع عمله على أوراق لم تكن مكتملة، فأكملها ونشر المجموع في مجلدات على نمط الموسوعات. ثم تابع بحث أبيه فألف المستدركات على الكتاب. في مقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ١٣/ ٥/ ١٩٩٦. حول **الأعيان** أنظر مقالة «ورنر إيند» في Werner Ende in l'**Encyclopaedia Iranica**, éd. Yarshater, Londres/New York, vol. III/2 (1987), p. 130-131

٥٦. **الأعيان**، المجلد الأول، ص٨٧ و٩٩. أنظر أيضاً منذر جابر «السيد محسن الأمين مؤرخاً»، ص٢١٤.

دمشق[٥٧]. وكان تعلقه بالدقة وتحرّجه يفضيان به أحياناً إلى الابتعاد عن التصور المألوف للتاريخ الشيعي.

ويظهر محسن الأمين أقل حيطة فيما يتعلق باختيار الشخصيات موضوع تراجمه؛ فمعاييره مرنة جداً حتى أنه يمكن التساؤل عن السبب الذي دفعه للأخذ بها: هل الرغبة في اعتبار كل من أثبت تعلقه بعلي أو بغيره من الأئمة شيعياً، مهما كانت الوسيلة؟ أم الإغراء بزيادة العدد في صفوف طائفته؟ ولقد أخذ، أحد شيعة جبل عامل، منذ صدور **الأعيان**، على مؤلفه أنه حسب في عداد الشيعة أشخاصاً يشك في معتقداتهم، لا بل منهم هراطقة زنادقة[٥٨].

ولقد أثار صدور الجزء الأول من **أعيان الشيعة**، بالفعل، ضجة كبيرة في جبل عامل بين نقد لاذع وتقريظ. وقد أخذ على محسن الأمين انحيازه لأسرته، وهي حقاً محظية في الكتاب، بخلاف بعض الكتاب غير المذكورين. ولئن كان بعض هذا النقد مسوّغاً، فإن الكثير منه يعود إلى أسباب الخصومات بين الأسر والعداوات المحلية، التي عادت إلى الظهور في تلك المناسبة. لذلك فإن المناظرة اتخذت أوجهاً انتقامية. ولقد نشر أحمد عارف الزين - وهو أول المعنيين بذلك، لأن اسمه لا يرد في هذا الجزء - بعض المقالات في **العرفان**، ثم ما لبث أن توقف عن ذلك، لكي يقطع الطريق على الجدل.

ولعل استعادة عبارات هذه المناظرة تكون بلا طائل[٥٩]. ولكنْ نلاحظ أن عبد الله بري، في مقالة أثارت استنكار مؤيدي مجتهدنا، يتهمه بنقص في الترتيب والدقة، على غرار جميع رجال الدين. إلا أنه يعطي محسن الأمين حقه في اهتمامه «بالناحية الاجتماعية» من التاريخ، وفي تناوله له تناولاً مدنياً (غير ديني) مع أنه من رجال الدين. ثم يأخذ عليه مع ذلك عدم إلمامه بالمناهج الحديثة[٦٠]. ومن المؤكد أن محسن الأمين لم يكن قد حاول أن يتخذ لنفسه مناهج النقد التاريخي الأوروبي، إلا أنه كان قد تخطى بالفعل إطار الكتب التقليدية الضيق، أكان ذلك في الرواية، بالتفصيل الدقيق، للحياة اليومية لبعض العلماء، أم في وصف شخصياتهم[٦١]. ويظهر اهتمامه بأن

---

٥٧ . يبحث محسن الأمين هذه المسألة في **الأعيان**، المجلد ٧، ص١٣٦-١٤٢.

٥٨ . عبدالله بري، «أعيان الشيعة» درس، تحليل، نقد، **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد٦، ص٤٥٧ (تشرين الثاني ١٩٣٥). ونذكر أن أحمد عارف الزين رد في العدد اللاحق بقوله إن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا هراطقة: **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد ٧، ص٥٣١.

٥٩ . يمكن الرجوع الى المقالات الآتية: **العرفان**، المجلد ٢٦، العدد ٤، ص٢٩٣ (حزيران - تموز ١٩٣٥)، والعدد٥، ص٣٧٩، والعدد ٦ ص٤٥٥-٤٦١، والعدد ٧، ص٥٣٠-٥٣١، والعدد ٨، ص٦١١-٦١٦ (كانون الثاني ١٩٣٦)، والعدد ٩، ص٧٠٠-٧٠٣.

٦٠ . المرجع السابق ص٤٥٥-٤٥٧.

٦١ . أنظر على وجه الخصوص، ترجمتَيْ محمد علي عز الدين، **الأعيان**، المجلد ٩ ص٤٤٧-٤٤٨، وعبد الكريم الزين، **الأعيان**، المجلد ٨، ص٣٥-٣٩.

يكون شاهداً على حقبة وعلى بيئة وعلى نمط في العيش، في **خطط جبل عامل**، وهو كتاب فيه جميع أنواع المعلومات والأوصاف والملاحظات المتعلقة بالأعراق. بين أعيان الشيعة وهذه الخطط، يكون محسن الأمين قد شارك في بلورة الذاكرة العاملية على نحو كبير[٦٢].

II - الاعتراف بالفقه الجعفري

II - ١ . الحريات التي منحتها السلطات العثمانية

لم يكن الشيعة الإثنا عشرية معترفاً بهم رسمياً في عهد الدولة العثمانية باعتبارهم مذهباً: ولم تكن عقيدتهم تدرس في المدارس، ولم يكن الباب العالي يُعيِّن العلماء الإماميين ولا المحاكم الشرعية القائمة على الشرع الجعفري. وكانت الطائفة الشيعية تتبع في تشريعها المذهب الحنفي المسيطر، وتُلحَق على وجه أعم بزؤان المسلمين. كذلك رأينا أن الناس كانوا يقيمون شعائرهم في السر، على نحو متكتم، حتى لا يلفتوا نظر السلطات. على أن العثمانيين مع ذلك، قد تركوهم يقيمون شعائرهم في عاشوراء، في جبل عامل وفي دمشق، شيئاً فشيئاً، ابتداءً من العام ١٨٩٥ تقريباً. أكثر من ذلك، تحققت في مسألة الاعتراف بالعلماء الشيعة خطوتان: الأولى في العقد التاسع من القرن التاسع عشر والثانية في أثناء الحرب الكبرى.

كانت الخدمة العسكرية، وقد أصبحت إلزامية لجميع المسلمين بمقتضى الإصلاحات الجديدة في الإدارة العثمانية[٦٣]، هي الدافع لعلماء جبل عامل لكي يطلبوا الاعتراف بمناصبهم. فقد كان العلماء السنّة معفيين منها بالفعل، شرط أن يخضعوا لامتحان يشهد بمعارفهم وكفاءاتهم، أما الشيعة فلم يكن لهم مثل هذا الإعفاء. وكان العديد منهم يفرون من الضباط المولجين بالتجنيد[٦٤]. فتوجه العامليون، بواسطة أحد الزعماء على الأرجح، بطلب أول إلى الحكومة للإعفاء، فلم يُجابوا إليه. ثم أعادوا الكرة بنصيحة من قاضي صور، وهو من السنة، فأوضح لهم الخطوات التي يجب اتباعها، وحرر بيده معروضاً يقدّم إلى المشير في دمشق، وفيه طلب بالإذن لتلامذة المدرسة

---

٦٢ . قام علماء آخرون بمثل هذا الدور في دول حديثة كانت في طور البناء في العالم العربي في المغرب والمشرق. ويمكن المقارنة بين آثار محسن الأمين وعالم مغربي، على سبيل المثال، هو محمد المختار سوسي (١٩٠٠ - ١٩٦٣). حول ما قدّم هذا العالم في مسألة الذاكرة المحلية أنظر Charles-Olivier Carbonell, «Un historien marocain entre la tradition et la modernité: Mohamed al-Mokhtar Soussi» (l'article résumant la thèse de Sougrati Moulay el-Hassan, **L'historien Mohamed al-Mokhtar Soussi**, Montpellier, 1987, 290p.), in **Les Arabes et l'histoire créatrice**, éd. Dominique Chevallier, presses de l'université Paris-Sorbonne, 1995, p. 133-138

٦٣ . حول الخدمة العسكرية أنظر الفصل الأول في هذا الكتاب (مباشرة قبل الباب VI زعماء ووجهاء).

٦٤ . وهذا ما كان من أمر علي النقي زغيب (١٨٦٧-١٩٣٧)، مثلاً، فقد اضطر إلى ترك مدرسة حناويه والذهاب إلى دمشق لمتابعة دروسه فيها. أنظر: حسن نصرالله، **تاريخ بعلبك**، الجزء الثاني ص٣٧٩-٣٩٩.

الحيدرية في عيتا الزط، أن يتقدموا إلى الامتحان، على غرار طلاب المدارس السنّية. وقد طلب المشير أن يُحقق بشأن هذه المدرسة. فحضر إليها ملازم أول تركي، وقابل شيخها السيد حيدر مرتضى، إلا أنه لم يجد التلامذة، إذ كانوا يختبؤن في القرى المحيطة هرباً من التجنيد. فكانت المدرسة فارغة. ويروي محسن الأمين قائلاً: «فأرسلوا فأحضروا من أمكن حضورهم وحضر معهم بعض المعممين من غيرهم تكثيراً للسواد...». فعمل الملازم التركي تقريراً مواتياً، وأكّد فيه أن الشبان المطلوبين إلى الخدمة العسكرية كانوا من طلاب العلم، وكان ذلك دليلاً على حسن نواياه تجاه العامليين. وقد أقنع تقريره المشير فأعطى موافقته، وبذلك اعترفت الحكومة بالمدرسة الحيدرية وبات تلامذتها مؤهلين للتقدم إلى الامتحان السنوي الذي يخولهم الاعتراف بهم علي أنهم من العلماء[٦٥]. إلا أن حظ الطلاب العامليين في الوقوع على موظفين بمثل رحابة الصدر هذه، لم يكن دائماً؛ فقد كانوا أحياناً عرضة للمضايقات الإدارية أو موضعاً للشكوك[٦٦]. على أنهم يدينون بموقفهم الجديد لحسن نوايا بعض موظفي الدولة العثمانية، وليس لحمية زعمائهم، مدنيين كانوا أم روحيين.

تعود المرحلة الثانية من اعتراف العثمانيين بالعلماء الشيعة، إلى الفترة التي أعلنت فيها التعبئة العامة أثناء الحرب الكبرى. إذ استثني من الخدمة أئمة المساجد والكهان والحاخامات وحدهم. وبما أن العلماء الشيعة لا تعيّنهم الدولة، لم يكن لهم ذكر في أي سجل من هذه السجلات الرسمية، ولم يكن لديهم أية وثيقة تخولهم الإعفاء، فلم يكن لديهم إذن أية وسيلة للخلاص من الانخراط في الجيش. فتحرك، هذه المرة، الناس إلى جانب العلماء لنيل مطلبهم. وقد شهد بذلك عبد الحسين شرف الدين ومحسن الأمين كلٌّ على طريقته.

يروي الأول أنه أرسل برقيات شديدة اللهجة إلى السلطان والصدر الأعظم ووزير الحربية، بالاتفاق مع غيره من العلماء أمثال نجيب فضل الله وحسين مغنية ومحمود مغنية، كما أن الشعب ما انفك، هو أيضاً يطالب بإعفاء أئمته حتى نال مبتغاه[٦٧]. أما محسن الأمين، فيروي أن طلاب العلم الشيعة كتبوا إلى الحكومة حتى تمنحهم البراءة التي تمنحها للسنة. ويتحدث عن التباس وقع، فعجّل في خلاص العلماء الشيعة، فقد كان في بيروت جماعة من المطلوبين إلى الخدمة من العامليين، جاؤوا للالتحاق بصفوف الجيش العثماني، وأظهروا حماسة أمام قصر الوالي. فاستعلم هذا الأخير عن الجمع، فقيل له إنهم من العامليين وقد تطوعوا بملء إرادتهم... فأرسل الوالي في الحال برقية إلى إسطنبول يدافع فيها عن أتباع الدولة الصالحين هؤلاء[٦٨]. وبذلك استثني الأئمة

٦٥. محسن الأمين، **سيرته**، ص٧٥-٧٦.

٦٦. المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

٦٧. عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١٤١-١٤٣.

٦٨. محسن الأمين، **سيرته**، ص١٧٦.

الشيعة من التعبئة. ولئن كان محسن الأمين الوحيد الذي يذكر هذه التفاصيل، فإن سليمان ظاهر ينوه، هو أيضاً، بتدخل الحكومة الحميد[٦٩]. وبذلك يكون العثمانيون قد ساندوا الشيعة مرة ثانية.

ولقد مرت فترة، بين نهاية السلطة العثمانية وقيام الانتداب، حكمت فيها جبل عامل حكومة عربية محلية، أقامها فيصل في خريف سنة ١٩١٨. وكان موظفوها ينتقون من السكان المحليين من بين الوجهاء والأدباء الذين أظهروا ميولهم الوطنية. وكذلك كان حال العلماء؛ فقد عيّنت الحكومة العربية قضاةً من الشيعة في صور وصيدا. على أن فيصل لم يذهب في ذلك إلى إعادة تنظيم سلم التراتب لدى علماء الشيعة، كما فعل للسنة في دمشق؛ فعيّن سليم البخاري رئيساً للعلماء، مكلفاً برئاسة المجلس الأعلى للعلماء، وبالرقابة على الجمعيات الخيرية[٧٠]. ومن البديهي ألا نعلم ما كان يمكن أن يحدث لو أن هذه الحكومات المحلية تمكنت من أن تدوم أو أنها انتظمت على نحو أفضل، ولا أيّ وجهة كان يمكن أن تتخذها الحركة التي انطلقت باتجاه الاعتراف بالشيعة. ولم تتوصل الطائفة الشيعية إلى الاعتراف بها وإلى أن تصبح كياناً رسمياً في صلب الدولة اللبنانية، إلا في عهد الانتداب الفرنسي.

II - ٢ . إنشاء المحاكم الجعفرية عام ١٩٢٦

من المعروف أن سلطات الانتداب الفرنسي حثت الشيعة على المطالبة بتشريع مستقل عن السنة، بهدف التفريق بين المسلمين لإضعافهم، من جهة، وتكثير الطوائف في لبنان لتمييز الأقليات المسيحية فيه، من جهة أخرى. ولعل الطائفة الشيعية كانت ضحية محاولتها أن تكون طائفة مستقلة. فقد كان للعلماء الشيعة تنظيم تراتبي خاص، رأسه في النجف وله تفرعاته في جبل عامل. وقد عرفت المخابرات الفرنسية ذلك خير المعرفة. ولذلك فإن أحد ضباطها قد شرح، بعد تعيين ثلاثة قضاة شيعة في كانون الثاني سنة ١٩٢٠، أسباب عدم جدوى هذا التعيين عند الشيعة. يقول: «إن الشيعة يعترفون بالمجتهدين، ويقبلون بهم مرجعاً، عينتهم الدولة أم لم تعينهم...». ويستنتج في الختام قائلا: «وعلى كل حال، فإذا ما كانت الحكومة تصر على الاعتراف بالقضاة والمفتين الشيعة رسمياً، فإن عليها أن تترك علماء هذه الفرقة يختارون قضاتهم ومفتيهم من بينهم...»[٧١].

كان كل من الفرنسيين وشيعة لبنان منقسمين، على ما يظهر، عشية اتخاذ القرار بالاعتراف بالتشريع الجعفري، حول فرص النجاح لهذه المبادرة. فمن البديهي أن يستعمل الفرنسيون، في

٦٩. سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص٣٨.

٧٠. Annuaire du monde musulman, **RMM**, 53 (1923), p. 342

٧١. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2373, dossier Saïda, Tyr, 1920, T.E.O. Ouest, Beyrouth, 22/1/1920, cabinet politique, n° 63, p. 6

إضافة طائفة على الطوائف اللبنانية، حنكتهم، ولاسيما في سلخها عن كتلة المسلمين؛ إلا أن إنشاء تشريع إسلامي جعفري جديد كان، من ناحية ثانية، يخالف مشروعهم في جعل المحاكم مدنية، وهو أصلاً، مشروع تنفيذه محفوف بالخطر. فإنهم أرادوا أن ينتظروا إصلاح هذا النظام، بالحد من صلاحيات المحاكم الدينية، قبل أن يسمحوا بإنشاء تشريعات جديدة[٧٢]. أما الشيعة فكانوا يترددون بين الامتياز في الاعتراف الرسمي بهم، باعتبارهم طائفة دينية لها تشريعها الخاص بها، وبين فقدان علمائهم استقلالهم عن الدولة.

كانت المبادرة للنواب الشيعة إذ حرروا طلباً بإنشاء تشريع جعفري، في جلسة المجلس التمثيلي في ٢٢ كانون الأول سنة ١٩٢٣. وقد أقرّ جميع النواب هذا الاقتراح ما عدا حليم قدّورة، رئيس الكتلة السنية[٧٣]. ولم يكن لهذه المعارضة السنية أي مفعول على الرأي العام الذي لم يظهر أي رد سلبي[٧٤]. إلا أن الإجراء لم يطبق في الحال: وكان لا بد من الانتظار سنتين قبل أن يصدق حاكم لبنان الكبير «جوزيف كايلا» في ٢٧ كانون الثاني سنة ١٩٢٦، الإقرار الرسمي رقم ٣٥٠٣. ولا شك في أن السلطات الفرنسية كانت تؤجل تنفيذ هذه العملية حتى لا يبدأ العمل بالتشريع الجعفري قبل إصلاح المحاكم الشامل الذي كانت بصدد إعداده. إلا أنها لم تستطع إتمام مشروعها هذا، فجاء إصلاح المحاكم لاحقاً على إنشاء التشريع الجعفري، بإقرار رسمي رقم ٢٦١ في ٢٨ نيسان سنة ١٩٢٦، وهو يقلص سلطات المحاكم الدينية، ويحصرها بالمسائل الزوجية من زواج ونفقة بين الزوجين؛ أما باقي قضايا الأحوال الشخصية فتكون من صلاحيات المحاكم المدنية. وقد قام الرؤساء الروحيون، مسيحيين ومسلمين معاً، في وجه هذا التضييق؛ وانتزعوا إيقاف العمل بهذا الإقرار الرسمي[٧٥].

لئن أخفقت سلطات الانتداب في وضع مشروعها موضع التنفيذ، فذلك لأنها اضطرت إلى إعطاء الشيعة دليلاً على حسن نيتها، ولكي تحظى في المقابل بولائهم. فقد كان شيعة البقاع يدعمون التمرد الدرزي، وكان في الإمكان أن ينضم إليهم شيعة جبل عامل. فكان لا بد من

٧٢. ويتضح ذلك في مذكرة من سكرتير المفوض السامي، غير مؤرخة، ولا بد أن تكون قد حُرّرت بين سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٥. أنظر المرجع السابق. ويرى محررها أنه لا يجوز، نظراً لما تتمتع به المحاكم الدينية من صلاحيات، إنشاء تشريع جديد قد يتعارض مع المبدأ المعتمد في تقليص هذه الصلاحيات. وفي رأيه أنه لا يصح النظر في ذلك إلا بعد أن يصبح تقليص الصلاحيات نافذاً حين يُقتصر عمل المحاكم على قضايا الزواج والطلاق.

٧٣. أنظر: **لسان الحال**، عدد ٢٤/ ١٢/ ١٩٢٣، **والعرفان**، المجلد ٩، العدد ٥، ص٣٦٣ (كانون الثاني ١٩٢٤)، و**OM**, 2 (Fev. 1924) P. 96

٧٤. Pierre Rondot, **Les institutions politiques du Liban**, p. 66

٧٥. لم يطبق القرار الرسمي رقم ٢٦١ إلا في دولة العلويين **La Syrie et le Liban sous l'occupation et le mandat français, 1919-1927**, Berger-Levrault, Paris, p. 50; Pierre Rondot, **ibid.**, p. 131; Raymond O' Zoux, **Les États du Levant sous mandat français**, Larose, Paris, 1931, p. 114; archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 592, note sur les questions relatives au statut personnel, le 24/5/1934, p. 7

تحييدهم. ولقد قام المفوض السامي الجديد، هنري «دو جو ڤنيل»، في محاولة لتهدئة المسرح السياسي، بتنازل كبير فقبل، في كانون الأول سنة ١٩٢٥، أن يضع للبنان دستوراً، وأن يطلب آلية إعداده[٧٦]. فكان لا بد أن يكافىء الشيعة بالاعتراف الرسمي بهم.

ولقد أظهر العامليون، هم أيضاً، حسن نواياهم تجاه لبنان الكبير، وسلطات الانتداب. ففي الخامس من كانون الأول سنة ١٩٢٥، اتفق الوجهاء والعلماء على الحفاظ على الأمن في منطقتهم، وعلى عدم مساندة المتمردين[٧٧]. بل أكثر من ذلك، حين قام الفرنسيون، بعد ذلك بحوالى عشرة أيام، باستشارة «الهيئات المشكلة» في لبنان، من رجال سياسة ورؤساء روحيين وممثلين عن مختلف قطاعات العمل، قبل يوسف الزين ومحسن الأمين أن يشاركا فيها[٧٨]، فكانا بذلك يمحضان ولائهما للدولة اللبنانية.

وقد عبرت الصحافة البيروتية عن رضاها من تحقق المطالب الشيعية. إلا أنها لم تخدع بهذه الصفقة، فقامت جريدة **العهد الجديد**، المعروفة بمواقفها الوحدوية، بانتقاد موقف الحكومة، إذ كان ينبغي لها أن تكون أكرم من ذلك، فتعترف بحقوق الشيعة، من دون أن تجبرها الظروف على ذلك؛ وموقف المجلس، على حد سواء، إذ صدق المشروع بسرعة كما لو أن الأمر كان يتعلق بمسألة خطيرة تتعلق بأمن الدولة[٧٩].

ولم يفت العامليين أن يعبروا عن اعترافهم بالجميل لسلطات الانتداب وللحكومة اللبنانية: فقام بذلك عبد الحسين شرف الدين نفسه، يرافقه ثلاثة نواب من الشيعة. ثم أعلن هؤلاء النواب على نحو قاطع، أن حركة الانفصاليين قد هزمت في جبل عامل، وأن جميع الشيعة يدعمون وحدة الأراضي في لبنان الكبير[٨٠]. على أن العلماء، ما خلا «السيد الكبير» في صور، قد التزموا الصمت، ولم يرشح شيء من مجادلاتهم الداخلية حول هذه المسألة، هذا إن كانوا قد تجادلوا فيها. وقد بقي مع ذلك، تحديد المجريات في تنفيذ المرسوم الجديد؛ فهو يقرّ بأن المسلمين الشيعة يشكلون طائفة مستقلة في لبنان الكبير، لها مذهبها الشرعي الخاص بها، وهو المذهب الجعفري. ولهذا المذهب قضاته ومحكمة التمييز الخاصة به وهي مؤلفة من رئيس ومستشارَيْن يُختاران من بين

٧٦. Edmond Rabbath, **La formation historique du Liban politique et constitutionnel**, p. 388 sq

٧٧. أنظر الفصل السابق في هذا الكتاب.

٧٨. محمد سعيد بسّام، «**الاتجاهات السياسية في جبل عامل، ١٩١٨ - ١٩٢٦**»، دكتوراه في التاريخ، جامعة القديس يوسف، تحت إشراف منير إسماعيل، بيروت ١٩٨٣، ص٢٣١. حول الاستشارة، أنظر: Edmond Rabbath, **La formation** p. 392-393

٧٩. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1687, revue de la presse 1925-1926, voir les comptes rendus de la fin janvier 1926 et, surtout, celui du journal al'**Ahd al-ğadīd** du 27/1/1926

٨٠. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1675, Bulletin de renseignements du Grand Liban 18/1/1926; والبشير، العدد ٣٤٣٧، ٢٨/ ١/ ١٩٢٦. اما النواب الثلاثة فهم: عبد اللطيف الأسعد ويوسف الزين وصبري حمادة.

القانونيين الشيعة[٨١]. كان لا بد إذن من تعيين رئيس المحكمة.

كان حسين مغنية يعتبر، في تلكْ الفترة في جبل عامل، رئيساً للعلماء؛ وكان معروفاً بهذه الصفة لدى السلطات الفرنسية. فعُيِّن رئيساً لمحكمة التمييز الجعفرية بمرسوم بتاريخ ١٧ شباط ١٩٢٦[٨٢]، إلا أنه استقال على الفور. واستُمزج محسن الأمين فرفض المنصب[٨٣]؛ ورفضه كذلك عبد الحسين شرف الدين[٨٤]. وعلى ما يبدو، قامت بالفعل مفاوضات بين كبار المجتهدين العامليين، فلم يرضوا بهذا المنصب، نظراً لحرصهم الشديد على استقلالهم. فكان أن اضطرت السلطات الفرنسية إلى أن ترجوهم لتسمية أحد المرشحين؛ فانبرى النائب يوسف الزين إلى عرض وساطته. فعُيِّن قاضي صيدا، منير عسيران، في هذا المنصب[٨٥]. وكان اختيار العلماء حصيفاً. فمنير عسيران لم يكن من كبار مجتهدي جبل عامل؛ لا بل ادعى البعض، بعد ذلك، أنه لم يكن مجتهداً على الإطلاق[٨٦]. إلا أنه كان قادراً على أن يقوم بدور الوسيط، وهو دور ذو فائدة كبرى، بين العامليين، من جهة، وبين سلطات الانتداب والحكومة والادارة في بيروت، من جهة ثانية. وكان منير عسيران، وهو من أسرة من بورجوازيي صيدا الكبار، على صلة بالأوساط السياسية، وكان يعرف الفارسية والفرنسية، وقد تعلمها من أحد الكهان، ولم تكن تنقصه الديبلوماسية. وقد اتخذ داراً كبيرة في رأس النبع في بيروت، وجعلها مقراً أعلى للتمثيل الشيعي. وكان يزوره فيها «لويس ماسينيون» وغيره من الشخصيات[٨٧].

وقد عُيِّن القضاة الجعفريون في مختلف الأقضية؛ فرفض بعضهم الوظيفة، ومنهم حسن محمود الأمين الذي أنشد قائلاً:

«عرش لبنان لست أرضاه عرشا لا وعلياك وهو يُرجى ويُخشى»[٨٨].

ومنهم من، على العكس، توصل إلى أن يدبر الوساطات لدى ضباط المخابرات في منطقته لكي ينال الوظيفة. وقد سُيِّست هذه المسائل في بعض الحالات بين الأسر المتخاصمة كل منها يريد تعيين مرشحه

---

٨١. Pierre Rondot, **Les institutions politiques du Liban**, p. 66.

٨٢. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1675, Bulletin de renseignements du Grand Liban; **L'Orient**, 27/3/1926.

٨٣. **العرفان**، المجلد ١١، العدد٦، ص٦٦٩ (شباط ١٩٢٦).

٨٤. وذلك بمقتضى ما قاله لي ابنه جعفر، في مقابلة معه في صور، في ١٧/ ٤/ ١٩٩٣.

٨٥. **العرفان**، المجلد ١١، العدد٦، ص٦٦٩، ومقابلة مع حسن الأمين في بيروت، في ٣٠/ ٧/ ١٩٩٦.

٨٦. من الصعب التحقق من ذلك، ولاسيما أن منير عسيران لا يظهر في كتب تراجم العلماء. ومع ذلك، فبإمكاننا أن نفترض أنه، إن كان قد سمّاه حسين مغنيه ومحسن الأمين (وكان استاذه) لهذا المنصب، فإنهما كانا يزكيان كفاءته. ونذكّر هنا بأن منير عسيران قد هاجمه أبناء طائفته حينما شرع بتنظيم المحاكم وإدارة الأوقاف.

٨٧. مقابلة مع أميرة عسيران، ابنته، في بيروت، في ٥/ ٦/ ١٩٩٣.

٨٨. يستشهد به إسماعيل الأمين في Ismaïl al-Amin, **Étude historique et critique de la poésie d'une région musulmane: Ǧabal 'Āmil, 1900-1958**, p. 159. وقد شاع قوله هذا في جبل عامل.

للاستفادة منه في المستقبل[٨٩]. وكان من البديهي أن تستفيد السلطات الفرنسية من هذه الفرص لكي تُحظيَ، هي أيضاً، أصدقاءها السياسيين. ومثال ذلك ما نجده في تقرير أحد الضباط الفرنسيين، وهو يعلق على ترشيح أحد العلماء إلى منصب قاض، فيختم تقريره على النحو الآتي: «. . . وبإمكانه، نظراً لأنه من مناصري فرنسا الأشداء، أن يكون ذا فائدة عظيمة في تنمية النفوذ الفرنسي، فهو يستحق دعمنا. . .»[٩٠]. يتضح لنا، بعد هذا، السبب في إحجام العلماء عن المشاركة في هذه اللعبة السياسية وفي رفضهم أي صلة بها، وذلك على سبيل ردة الفعل على ذهنية سلطات الانتداب.

وبذلك انقسمت جماعة العلماء العامليين إلى فريقين، غير متعارضين بالضرورة، وذلك لأن لكل منهما مهمة كان يؤديها؛ الفريق الأول منهم استمرّ في القيام بمهامه الدينية، كما كان يفعل في الماضي، وفي كسب عيشه مما يدفعه المؤمنون من خمس وزكاة؛ والفريق الثاني قبل بالمراكز القضائية التي عينتهم فيها الدولة اللبنانية، وكانت تدفع لهم رواتبهم. وكان هذا الوضع يناسب الشيعة في نيل ما يبتغون. فقد نالوا، من جهة، استقلالهم عن السنّة، وحققوا كيانهم الرسمي باعتبارهم طائفة دينية في لبنان، ومن جهة أخرى، حافظوا على حريتهم حتى في الطعن بسلطة رئيس محكمة التمييز الجعفرية واللجوء إلى أحكام المجتهدين المستقلين عن الدولة.

ومع ذلك كان لا بد للشيعة في لبنان من أن يخوضوا معركة، في العقد الرابع من القرن العشرين، لكي يتوصلوا إلى ما كانوا يعتبرونه اعترافاً كاملاً بهم. فقد بدأوا سنة ١٩٣٤ بتقديم العرائض إلى المفوض السامي، يشكون فيها من تدني أجور قضاتهم عن أجور نظرائهم السنّة. فرئيس محكمة التمييز الجعفرية لم يكن يتقاضى راتباً يساوي راتب نظيره رئيس محكمة التمييز الحنفية، بل يساوي راتب مستشاريه[٩١]. وقد اعتبر الشيعة أن هذا الاختلاف مهين لطائفتهم، لذلك طالبوا بالمساواة في الراتب. وقد دافعوا عن وجهة نظرهم لدى الفرنسيين، في العديد من المناسبات يدعمهم في ذلك سياسيون لبنانيون معظمهم من المسيحيين والدروز. وكان منير عسيران، بالطبع، الصانع الرئيسي لهذه الحملة. إلاّ أن غيره من العلماء، من أمثال حسين مغنية وعبد الحسين نور الدين، قد شاركوا في هذه الحركة ولو أنهم من بين الذين رفضوا جميع الوظائف الرسمية لأنفسهم[٩٢].

---

٨٩. ولاسيما في البقاع، حيث تنازع آل حيدر وآل حمادة على منصب المفتي. أنظر: Archives MAE, carton n° 1675, bulletin de renseignements du Grand Liban, 2/2/1926, district de Baalbek, p. 2.

٩٠. Carton n° 607, cabinet politique, dossiers F2, lettre du délégué du haut-commissaire à la direction des wakfs, s.d

٩١. كان رئيس محكمة التمييز السنية يتقاضى ٢٢٧ ليرة شهرياً، ومستشاره، ١٤٠,٥ ليرة، أما رئيس محكمة التمييز الجعفرية فيتقاضى ١٤٠,٥ ليرة، أنظر Carton n° 456, dossier: revendications de la communauté chiite, lettre du directeur de la justice au délégué du haut-commissaire, 27/1/1936

٩٢. يحوي ملف الأرشيف في وزارة الخارجية الفرنسية المذكور في الهامش السابق، مراسلة كثيفة حول هذا الموضوع تبدأ بـ١/ ٣/ ١٩٣٤.

ولقد طالت هذه القضية؛ وكانت تطرح، بالطبع، مشكلة على الإدارة الفرنسية المشغولة بتطبيق المنطق وحده. وقد كانت ترى المطالب الشيعية محقة فعلاً، نظراً لحجم الطائفة الكبير، إلاّ أن الحركة في محكمة التمييز الجعفرية كانت أقل بضعفين على الأقل منها في محكمة التمييز الحنفية[٩٣]. وبالنتيجة فقد غلبت الصبغة السياسية على المسألة، وصدر مرسوم في ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٣٧، يثبت سلم الرتب القضائية، ويوحد سلم الرواتب في القضاءيْن السني والجعفري. فنال الشيعة المساواة، من حيث المبدأ، بالسنة، التي كانوا يصبون إليها.

II-٣- وضع الطائفة الإمامية في سوريا

كانت الطائفة الشيعية في سوريا تهدف، نظراً لأقليتها الشديدة ولتفرقها الشديد، إلى الاندماج بمجموع المسلمين، بدلاً من أن تشكل كتلة على حدة. وكان رئيسها الروحي، محسن الأمين، يحاول أن يضع الفروق المذهبية بين أكبر فرعي الإسلام، في المرتبة الثانية، وكان ينهى أتباعه عن إعلان خصوصياتهم في ممارسة شعائرهم على نحو استفزازي. وكان يقول بالأفكار الوطنية ذات الحظوة في سوريا، ويدعو إلى تشيع متحفظ.

مع ذلك، كان وضع الطائفة الشيعية في سوريا في عهد الانتداب الفرنسي، لا يخلو من أن يثير بعض التساؤل، أكان ذلك من جهة سلطات الانتداب أم من جهة الشيعة أنفسهم. فمن المعروف، في نتاج المؤرخين المحليين وفي ذاكرة الجماعة، أن الفرنسيين قد حاولوا إغراء محسن الأمين بأن عرضوا عليه منصب مفتي الشيعة؛ فرفض مجتهدنا المنصب الرسمي والراتب وما يتبعهما من مقتضيات التشريف. وقد وضع بذلك، حداً لفكرة الاعتراف الرسمي بالطائفة الشيعية وبالتشريع الجعفري. إلاّ أن الشيعة، مع ذلك، طلبوا من السلطات الفرنسية أن يُفصلوا عن السنّة، على الأقل في ما يختص بإدارة أوقافهم. وهذا واقع لا ريب فيه، يظهر من قراءة الأرشيف في وزارة الخارجية الفرنسية، على الرغم من أنه لا يناسب التصور الذي تقيمه الجماعة لنفسها، وتتناقله في تاريخها الشفهي. ولا يزال الغموض يلف، بالتأكيد، أجزاءً من هذه المسائل[٩٤]؛ لا بد لنا أن نحاول استعادة بعض عناصرها الموجبة.

بقيت الطائفة الشيعية، على وجه العموم، بعد سقوط الدولة العثمانية، تؤخذ مأخذ السنة. ففي بداية عهد الانتداب أصدر سليم البخاري، رئيس العلماء في دمشق، بطلب ملح من الشيعة أنفسهم، قراراً يعدّ فيه هؤلاء من المسلمين، أي من السنة، من دون تفريق يختص بنظام

٩٣. بمقتضى الرسالة المذكورة في الهامش ٩١، والعائدة إلى العام ١٩٣٦، فإن محكمة التمييز الجعفرية كانت تفصل في ٣٥ قضية في السنة، أما محكمة التمييز الحنفية فكانت تفصل في ٧٦ قضية.

٩٤. كان من الأيسر توضيح الوقائع لو أن شيعة سوريا بادروا بأنفسهم إلى القيام بالأبحاث في هذا الاتجاه.

الانتخاب[٩٥]. وقد دام هذا الوضع. ولذلك حينما أصدرت سلطات الانتداب في العشرين من شهر آذار سنة ١٩٢٨ قانوناً انتخابياً يؤمّن حق الأقليات في أن تكون ممثلة، لم يؤخذ الشيعة فيه بعين الاعتبار؛ فقد قبلوا أن لا يكون لهم ممثل في المجلس[٩٦]. في المقابل، استمروا، كما كانوا يفعلون في الماضي، في اللجوء إلى علمائهم، أو إلى محاكم السنة إن اقتضى الأمر.

وقد بكر الفرنسيون في الانكباب على مسائل الأحوال الشخصية وعلى الطوائف الموصوفة بأنها «منشقة»، وذلك بهدف ضبط النظام القضائي وعلمنته. وكان الفرنسيون يستجيبون لتطلعات هذه الطوائف من الأقليات، بقدر ما كانت تبتعد عن تطلعات الأغلبية السنية، نظراً لمعارضتها للانتداب. أفليس من داعي العجب إذن أن نقرأ في تقرير طويل كتبه مفتش الأوقاف، يقول بأن الفرق المتعلقة بالإسلام (شيعة وعلويين ودروزاً) يودون إقامة تشريع ديني خاص بكل منهم، وكذلك الاعتراف باستقلالهم فيما يختص بالتنظيم الديني والاجتماعي، ولاسيما ما يتعلق بإدارة الأوقاف. وكان المطلوب، بمقتضى قول محرر التقرير، منح هذه الطوائف وجوداً قانونياً، وتنظيم تشريعاتهم فيما يختص بالأحوال الشخصية؛ وأن يكون للشيعة، لو نظرنا بهذا المنظار، رئيساً دينيٌّ في دمشق[٩٧].

ولم يبق هذا التقرير بكامله، حبراً على ورق؛ فهو قد أوحى حتماً، بنص القرار الرسمي رقم ٦٠ المؤرخ في ١٣ آذار ١٩٣٦، المتعلق بتحديد قانون الطوائف الدينية. ومع ذلك فإن سلطات الانتداب لم تكن ترغب بعد، بإقامة تشريع جعفري في سوريا، وكانت رغبتها أقل من ذلك في إقامة طائفة شيعية متميزة عن الطائفة السنية في التشريع الانتخابي. بل كان بعض وجهاء الشيعة في دمشق، هم الذين بادروا إلى طلب الفصل في قضاياهم الدينية عن أقرانهم السنة. وقام غيرهم من شيعة معرة مصرين في محيط إدلب، بالمزايدة عليهم في ذلك.

كانت القضية قد بدأت بخلافات حول أموال وقف تخصّ الطائفة الشيعية في دمشق، إلا أن قسماً منها لم يكن مسجلاً في المحاكم. فقد كان وجهاء حارة الخراب معتادين على إدارة أوقافهم فيما بينهم من دون إعلام سلطة أعلى، ولم يغير محسن الأمين في ذلك شيئاً منذ أن أسس الأوقاف بعد أن استقر في الحارة؛ وكانت مشاكل الجماعة تحل عن طريق ممثلين عن بعض الأسر. ولقد قام سنة ١٩٣٠، على ما يبدو، نزاع في داخل الجماعة، فاشتكى البعض إلى إدارة الأوقاف، فاغتنمت

٩٥. Commandant Malinjoud, **Choses et autres sur la Syrie**, p. 37-38.

٩٦. حول هذا التشريع الأول المتعلق بالانتخابات العامة في سوريا أنظر Fouad Chebat, «Aspects de sécularisation dans le droit syrien», **Proche-Orient, Études juridiques**, Beyrouth (déc. 1971), p. 738.

٩٧. Archives MAE, Levant 1840, vol. n° 274, série E, carton 414, dossier 2, 1922-1925: religion musulmane, rapport du délégué du haut-commissaire sur le contrôle général des wakfs, Gennardi, Beyrouth, 1928, p. 6-13 et p. 26-28.

الفرصة وتدخلت حيث لم يكن لها مدخل إلى ذلك الحين. وصُودر منزل موقوف . . . فلجأ محسن الأمين إلى منير عسيران، وكان بصفته رئيس محكمة التمييز الجعفرية، مكلفاً بالإشراف على أوقاف الطائفة الشيعية في لبنان؛ فتردد ثم سأل سلطة الانتداب عن المدى الجغرافي لصلاحياته[٩٨]؛ ثم أعلمها بالقضية[٩٩]. فوافقت إدارة الأوقاف في دمشق على هذا التكليف، غير الرسمي، لمنير عسيران، بقبولها إياه محاوراً في هذا النزاع؛ وأجابته[١٠٠].

بعد ذلك بأقل من شهرين اشتكى منير عسيران إلى مندوب المفوض السامي، من تدخل جديد في قضايا الأوقاف الشيعية في دمشق. إلاّ أنه ألحق شكواه، هذه المرة، بطلب الاعتراف الرسمي بالمذهب الجعفري في دولة سوريا[١٠١].

وفي بداية شهر نيسان سنة ١٩٣١، توجه من جديد إلى إدارة الأوقاف، وأوصل إليها رسالة ممهورة بتوقيع محسن الأمين وبالعديد من تواقيع المسؤولين عن الأوقاف الشيعية في دمشق، يطالبون فيها بالاستقلال بحقهم في إدارة الأموال الموقوفة في طائفتهم[١٠٢]. وقد أرفق بهذا الطلب، طلباً من الشيعة في منطقة إدلب بتشريع لجنة كانوا قد أنشأوها فيما بينهم، مكلفة بإدارة أوقافهم[١٠٣]. ولم تجب الإدارة عن أي طلب. وقد عاد منير عسيران بعد سنة من ذلك، إلى طرح هذه المسائل على إدارة الأوقاف. وكانت القضية قد أصبحت سياسية بامتياز، فما كان من مندوب المفوض السامي، إلا أن أجاب بأن قلّة عدد الطائفة الشيعية في سوريا، وانتشارها في البلاد، لا يُسوّغان إنشاء المحاكم الجعفرية ولا إنشاء لجنة لإدارة أوقافها. كما أن اعتبارها طائفة مستقلة قد يستتبع زيادة مقعد إضافي للأقليات في البرلمان السوري، كان من المحتمل أن يحتله نائب درزي من المعارضة. والحكومة السورية، في رأيه، لا توافق على هذا التدبير[١٠٤].

وقد وصل طلب شيعة سوريا «بالاستقلال التشريعي والديني»، ومحاولتهم الارتباط بالطائفة الشيعية في لبنان، إلى عصبة الأمم. فقامت لجنة الانتداب الدائمة باستجواب المفوض السامي

٩٨. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2958, dosseir: communauté chiite, lettre de Munir Osseiran au délégué du haut-commissaire pour le contrôle général des wakfs, le 28/6/1930

٩٩. **Ibid.**, lettre de Munir Osseiran au délégué du haut-commissaire pour le contrôle général des wakfs, le 22/10/1930

١٠٠. **Ibid.**، Réponse de la Direction des wakfs de Damas, le 24/11/1930

١٠١. **Ibid.**, lettre de Munir Osseiran au délégué, le 10/1/1931. لا إشارة في هذه العريضة تدل على أنها قُدّمت ببادرة من منير عسيران، أو لعله كان ينقل رغبة شيعة دمشق.

١٠٢. المرجع السابق. وقع هذه العريضة محسن الأمين ومحمد نظام ومحمد حسين صندوق وعباس مرتضى وجواد الروماني، وهي مرفقة برسالة من منير عسيران مؤرخة في ٤/ ٤/ ١٩٣١.

١٠٣. المرجع السابق، رسالة منير عسيران إلى المفتش العام للأوقاف. بيروت في ٤/ ٤/ ١٩٣١.

١٠٤. **Ibid.**, lettre du délégué p.i., du haut commissaire au délégué général du haut-commissaire, relations extérieures, Damas, le 4/10/1932

«روبير دوكيه» حول هذين الموضوعين، فرفض هذا الاحتمال من جديد[١٠٥].

وعلى ما يظهر، فإن منير عسيران قد توقف عن الاهتمام بأمور الشيعة في سوريا، وان مسألة إدارة الأوقاف قد سُوّيت[١٠٦]. وما إن انتُفيَ دافع الحنق على الإدارة الدينية السنية، حتى توقفت الطائفة الشيعية عن ميلها إلى الاستقلال. في المقابل، حدث انقلاب في الوضع؛ فقد اتصل الفرنسيون برئيسها الروحي محسن الأمين وعرضوا عليه أن يجعلوا موقعه رسمياً.

وليس في الأرشيف الفرنسي أثر لهذا العرض؛ وما بين أيدينا من روايات حوله آتية من محسن الأمين نفسه أو من شهود عيان، لا يحمل تاريخاً، مما يجعل هذا الحدث صعباً على الفهم[١٠٧]. ولا بد من الاكتفاء في ذلك بطرح الفرضيات.

جري ذلك المشهد، على أغلب الظن، بعد تعليق «قانون الطوائف». سنة ١٩٣٩. فقد أثار هذا القانون، الذي صدر أولا سنة ١٩٣٦ عن سلطات الانتداب، موجة من الاستنكار لدى المسلمين، بريادة الكتلة الوطنية[١٠٨]. وقد شارك محسن الأمين بنفسه، في حركة المعارضة لهذا القانون؛ فهو في رأيه: «لا يوافق مصلحة المسلمين، ويخالف نص الشرع الإسلامي»[١٠٩].

ويكون مجتهدنا قد تلقى العرض من الفرنسيين، الذين كانوا يسعون، كما هو مفترض، إلى مصالحة الطائفة الشيعية في سوريا. وقد عرضوا عليه، بحسب روايته، أن يقوم بمنصب رئيس العلماء لدى الشيعة في سوريا ولبنان معاً. وبعد أن رفض هذا المنصب أول مرة، أرسل مدير الأوقاف أمين سره محاولاً إقناعه بالتلميح له بإدارة الأوقاف[١١٠]. إلا أن محسن الأمين كان مصراً على الرفض؛ فجاءه رجلان من السياسيين اللبنانيين محاولين بدورهما أن يثنياه عن رفضه فعادا

١٠٥. محضر الجلسة ٢٥ للجنة الدائمة للانتداب (جنيف، في ٣٠/ ٥/ ١٩٣٤ و١٢/ ٦/ ١٩٣٤)، سوريا ولبنان، معاينة التقرير السنوي لسنة ١٩٣٣، ص٨٢.

١٠٦. إن فتح المجال للدخول إلى ملفات الأرشيف المغلقة على الباحثين، قد تدحض أقوالي أو تؤيدها وتوضحها.

١٠٧. روى هذا الحدث شاهدان: وجيه بيضون، وكان مترجم محسن الأمين، وهو لا يورد أي دليل يمكننا من تحديد الظروف التي تمّ فيها هذا العرض؛ وأديب الروماني، يذكر عدداً من رجال السياسة الذين توسطوا لقبول هذا العرض، محدداً مناصبهم، إلا أن في روايته الكثير من البلبلة والوقائع المتناقضة وسوء التزامن، حتى أنه لا يمكن استقاء معلومات مؤكدة منها، تمكن من معرفة تاريخ الحادثة، بمقابلة التواريخ، على نحو مؤكّد. ترد رواية وجيه بيضون في: محسن الأمين، **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**، ص٢٠٦-٢٠٧؛ وأديب الروماني، **سيرة وتاريخ**، ص٦٤٤-٦٤٩.

١٠٨. يتعلق الأمر بالقرار الرسمي رقم ٦٠ بتاريخ ١٣/ ٣/ ١٩٣٦ المعدل بالقرار الرسمي رقم ١٤٦ بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٣٨ الذي يحدد أوضاع الطوائف الدينية. وقد قامت الكتلة الوطنية في شباط ١٩٣٩، بحملة على هذا القانون. وأصدرت جمعية العلماء في دمشق، في ١٠/ ٢/ ١٩٣٩، بياناً تصر فيه على إبطاله، لأنه مخالف للشرع. وبالفعل فإن هذا القانون ينصُّ فيما ينصُّ على ضمانة حرية المعتقد، كما أنه يعتبر المسلمين طائفة من بين الطوائف، مما لم يكن يخطر ببالهم، وقد ترجم بيان العلماء هذا وعلق عليه «إميل فوكنو»، في مذكرة غير منشورة CHEAM، أنظر Émile Fauquenot, **Le droit coranique dans l'organisation moderne de l'État**, n° 364, 1939.

١٠٩. محسن الأمين، **سيرته**، ص١٨٨. وبعد الاحتجاجات السورية وكذلك اللبنانية، عُلّق القرار الرسمي فيما يختص بالمسلمين السنّة، مما أثار حفيظة محسن الأمين علناً.

١١٠. المرجع السابق. قام في العقد الرابع من القرن العشرين، جدل حول مسألة إنشاء منصب المفتي الشيعي في لبنان.

خائبين: لقد كانت المسألة تتعلق بكرامة عالمنا[١١١]، ولا يزال رفضه إلى اليوم، مثار فخر لدى شيعة دمشق، ويروي وجيه بيضون، وكان مترجمه في المقابلة مع الضابط الفرنسي، أنه صرّح قائلا: «إني موظف عند الله فلا يمكن أن أكون موظفاً عند المفوض السامي...»[١١٢]. أما أديب الروماني، وكان هو أيضاً مترجمه[١١٣]، وموظفاً من كبار موظفي وزارة المالية، فإنه ينقل المشهد بالتفصيل الشديد، ولعله يبالغ بعض المبالغة فيه. وينتهي كلامه بأنه ما إن أُعلم وزيره بالوصاية، لطفي الحفار، حتى نقل الحادثة إلى رئيس الجمهورية، فأرسل هذا الأخير وفداً لتهنئة العالِم الشيعي على موقفه[١١٤]».

ولا بد من القول بأن محسن الأمين كان مندمجاً بالأوساط الثقافية والسياسية الدمشقية وأن أولاده كادوا أن يصبحوا سوريين. ولئن كان يرفض على الدوام أن يميز طائفته عن السنة وأن يعيَّن رئيسها بصورة رسمية، فإنه كان يقبل راضياً، أشكالاً أخرى من الاعتراف الرسمي، لا تقل عن تلك؛ كأن يدعوه رئيس الجمهورية شكري القوتلي إلى مائدة إفطاره السنوية في شهر رمضان؛ وكان يجلسه إلى يمينه ويجلس مفتي السنة إلى يساره[١١٥].

وفي النتيجة بقيت الطائفة الشيعية في سوريا متماثلة بحق، بكتلة المسلمين، وكانت تعتنق قضية السنة نفسها مبدأً: وهي القضية الوطنية والنضال في مواجهة الانتداب الفرنسي. ولذلك فإن موقفها السياسي لم يكن قابلاً للمقارنة بموقف الشيعة في جنوب لبنان. ولا بد من التذكير بأن القضية الوطنية اللبنانية لم تكن، بالفعل قضية، على العكس منها في سوريا حيث كان لها قدرة أعلى على الاندماج الوطني، فاستطاعت، على نحو ما، أن تكبح الإسقاطات السياسية للنظام الطائفي الذي يقوم عليه تنظيم جماعات السكان، لبنانيين كانوا أم سوريين. ومن البديهي أن الطائفة الشيعية في سوريا قد احتفظت بخصوصيتها الشعائرية، وبشعور ما يختص بهويتها المميزة، إلا أنها لم تكن تجهر به على الملأ أو لأيّ كان. وكان لها من الجدية والمصداقية في الصفات الأخلاقية التي كانت

١١١. المرجع السابق. بمقتضى قول حسن الأمين فإن الرجلين اللذين جاءا من لبنان لإقناعه بقبول المنصب، هما أحمد الأسعد، وصبري حمادة.

١١٢. أنظر، **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**، ص٢٠٣.

١١٣. كان لمحسن الأمين على الأغلب مترجمان... أو أن سلطات الانتداب قد تقدمت إليه بعرضين مختلفين؛ وهو الأرجح. ويروي عالمنا، في ترجمة أخرى لحياته، أن الفرنسيين اتصلوا به عدة مرات. أنظر **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ١٧ ص٦٢٢.

١١٤. بمقتضى قول أديب الروماني فإن هذا الوفد كان مؤلفاً من: فارس الخوري، وجميل مردم بك، وسعدالله الجابري، وسعيد الغزي، ومحمد الفتيح، ونجيب آغا البرازي، **سيرة وتاريخ** ص٦٤٩. أنظر أيضاً مقابلة لطفي الحفار في، **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**، ص١٨١، «إمام في الوطنية»، وفيها ذكر للعرض الفرنسي على محسن الأمين.

١١٥. روى لي هذه الحادثة العديد من شيعة دمشق، ولاسيما نسيب مرتضى، في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٤، ورضا مرتضى في دمشق في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤.

تنادي بها على نحو منهجي في تحديد تلك الخصوصية[١١٦]. ولذلك فإن زيادة التمثيل الشيعي في الدوائر الجمركية السورية يعزوه الرأي العام إلى هذه الصفات التي يعترف لهم بها.

III - نحو إدارة ذاتية في إقامة الشعائر

III - ١ . الشعار الديني

كان شيعة جبل عامل في العهد العثماني مستقلين في إدارة أمورهم الشعائرية، ولاسيما أنها كانت مقتصرة على أدنى ممارساتها؛ وأن المؤمنين كانوا يمارسون شعائرهم في الخفاء فيما بينهم، بإدارة علماء مستقلين عن الإدارة الدينية الرسمية. وكانت المساجد تبنى بين المنازل، ولم يكن لها مآذن؛ ولم تكن الحسينيات لها وجود لأن الاحتفالات بشهادة الحسين كانت تتم في السر، في المنازل. ولم يكن للشيعة محاكم خاصة بهم؛ بل كانوا يحتكمون إلى المحاكم السنية، وكان ذلك نادراً ما يحدث، أو أنهم كانوا يلجأون إلى علمائهم لفض نزاعاتهم. وكانت بعض الأوقاف مسجلة لدى الإدارة الدينية في السلطنة، إلا أن العديد منها كان خارجاً على رقابتها.

كان عبد الحسين شرف الدين أول من أظهر رغبته في تنظيم إقامة الشعائر جهاراً بين أتباعه في صور، وبادر إلى سد النقص في المؤسسات الدينية والاجتماعية. وقام مجتهدنا بمشروع لبناء مسجد. وكان لا بد له من أجل ذلك أن يجد الدعم اللازم، وأن يقنع وجهاء المدينة، وأن يحصل على موافقة السلطات العثمانية.

وقد افتتح، في مرحلة أولى، سنة ١٩٠٨ مكاناً للعبادة في منزل قدمه أحد وجهاء المدينة. وقد سمّى هذا المكان حسينية، إلا أنه آل، في الواقع، إلى استعماله لأغراض عديدة: فقد كان، طوال ما يقارب العشرين سنة، مسجداً، وحسينية، وموضع اجتماع للنقاش في أحوال الطائفة، ومحكمة، ومدرسة[١١٧]. ثم طلب، في مرحلة ثانية، أرضاً من السلطان في سنة ١٩٠٩، وبدأ ببناء مسجد عليها. إلا أن أعمال البناء توقفت في أثناء الحرب الكبرى، ثم توقف البناء بسبب نزاع بينه وبين بعض الوجهاء؛ ثم إن عبد الحسين شرف الدين أهمل مشروعه، وانتقل إلى بناء مسجد في وسط المدينة؛ أنهاه سنة ١٩٢٨[١١٨]. وكان الوضع قد انقلب على عقبه، ولم يعد مجتهد صور وحيداً في معالجة تنظيم إقامة الشعائر.

١١٦. أنظر تأملات «لورا بُطّيني» حول هذه المسألة Laura Bottini, dans «Realtà e autorappresentazione degli imamiti di Siria con particolare riferimento a Damasco», **OM**, janv.-juin 1995, p. 59-74

١١٧. عبد الحسين شرف الدين، **بغية**، الجزء الثاني، ص١١٥-١١٧.

١١٨. المرجع السابق، ص١١٧-١١٩.

اغتنم العلماء الشيعة الفرصة المتاحة لهم، بعد الاعتراف الرسمي بالطائفة الشيعية، وإنشاء المحاكم الجعفرية سنة ١٩٢٦، في تجديد أماكن عباداتهم، وفي إنشاء الجديد منها في المدن والقرى. ففي أثناء العقد الرابع من القرن العشرين جُدّد العديد من المساجد أو وُسّع أو رفعت عليه القباب[١١٩]. وقد ساهم في تمويلها الوجهاء والفلاحون، وكذلك المغتربون الأغنياء في أفريقيا وأميركا. وشيدت الحسينيات المخصصة للاحتفال بذكرى استشهاد الحسين، في النبطية وصور وبنت جبيل والخيام والطيبة وفي غيرها من البلدات[١٢٠]. وأسست، في الفترة نفسها، المحاكم الجعفرية في صور وصيدا والنبطية ومرجعيون، وكذلك في بعلبك وبرج البراجنة قرب بيروت.

لقد ظهرت الشعائر الشيعية إلى العيان، أكان ذلك من وجهة النظر المعمارية - انتصاب المآذن وانتشار القباب - أم من وجهة النظر التأسيسية - انتظام شعائر العبادة وتعميمها - وبات لدى العلماء وسائل جديدة لتنظيم الشعائر ولزيادة سيطرتهم على أتباعهم. فكانت المساجد المجددة، بقبابها القشية، تجتذب المؤمنين وتحثهم على اتباع تعاليم الشرع في العبادات. وقد استطاع العلماء في الحسينيات أن يولدوا ضرباً جديداً من ضروب الحياة الدينية، أكثر انفتاحاً على المسائل السياسية والاجتماعية؛ وذلك بتنظيم المحاضرات حول مواضيع تتخطى موضوع شهادة الحسين، بكثير. ففي حسينية بنت جبيل كان محسن شرارة وأصدقاؤه يتكلمون أمام المزارعين حول مسألة إدارة حصر التبغ؛ وينشرون أفكارهم القومية.

وفي موازة ذلك، كان التقليد بالتوجه إلى المؤمنين عن طريق الكتابة قد اكتسبه بعض العلماء، واستعملوا هذه الوسيلة لجعل ممارساتهم الدينية منهجية. وهذا ما كان، على الأخص، من أمر محسن الأمين، فقد ابتدأ منذ سنة ١٩١٣ بنشر رسالته العملية في الفقه، في كراريس متتالية، موجهة إلى كل من كان يتبع تعاليمه في الدين[١٢١]. وقد حظي المؤمنون بذلك، للمرة الأولى، بكتاب لمجتهد عاملي يرجعون إليه في كل المسائل المتعلقة بعباداتهم وشعائرهم. أما محسن الأمين فقد أصبح مقلَّداً أي أن له مقلِّدين من بين جمهور المؤمنين. وقد تابع عمله في جعل ممارسة الشعائر منهجيّة، وذلك بتنظيم مجالس ذكرى فاجعة كربلاء - وقد عرضنا ذلك في الفصل السادس. ثم إنه ألف كتاباً موجهاً للمؤمنين فيه تعليمات حول جميع الاحتفالات الدينية عند الشيعة وحول الأدعية والصلوات، مضبوطة بالشكل، لكل المناسبات. عنوان الكتاب **مفتاح الجنّات**، وقد صدر للمرة

١١٩. ويظهر ذلك واضحاً في لائحة المساجد في جبل عامل التي أقامها محسن الأمين في أوائل العقد الرابع من القرن العشرين. أنظر: **خطط**، ص١٧٥-١٧٨.
١٢٠. المرجع السابق ص١٨١.
١٢١. وقد نشرت هذه الرسالة بعد وفاة محسن الأمين بمبادرة من خليفته علي مكي، وعليها شروح المرجع في تلك الفترة، محسن الحكيم. أنظر: **الدر الثمين في أهم ما يجب معرفته على المسلمين**، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٥م.

الأولى سنة ١٩٣٢[١٢٢].

كذلك أسس الشيعة جمعيات خيرية، وحلقات ثقافية ساهمت في تنظيم الحياة الاجتماعية وتطويرها داخل الطائفة. وباختصار قد نظموا أنفسهم في ممارساتهم وفي مؤسساتهم على حد سواء. أما رجال الدين أنفسهم فقد انتظموا في جمعية العلماء، وكان لهم، ابتداءً من العام ١٩٢٦، محكمة عليا هي محكمة التمييز الجعفرية. على أن هذا الوضع قد قلب عاداتهم رأساً على عقب ولاسيما فيما يتعلق باستقلال كلٍّ منهم. فقد كان العلماء العامليون إلى ذلك الحين يشكلون هيئة بالتأكيد، إلا أنها لم تكن منظمة تنظيماً واضحاً تجمعهم بموجبه وتنسق بينهم. فقد كان كل واحد منهم يتمتع بحرية كبيرة في الحركة في منطقته، ولاسيما إن كان من المجتهدين؛ وذلك لأنه لا يصح لأي مرجع أن يعارض أحكامه. كما أن الأموال من الزكاة والخمس و الوقف العائدة لكل منهم، كانت تبقى في يديه لتوزيعها. وهذا ما يفسر الصعوبة التي كان العلماء العامليون يلاقونها في التداول فيما بينهم وفي القيام بأعمال مشتركة - وقد ظهر ذلك بوضوح في فشلهم في إنشاء مدرسة في جبل عامل -، وفي قبول مرجع أعلى له حق الرقابة على أحكامهم وعلى أموالهم. وكان منير عسيران أول من عانى من ذلك.

مسألة إدارة الأوقاف

أنيطت بمنير عسيران، بصفته أعلى قاض جعفري، مهمة تنظيم أوقاف الطائفة الشيعية في لبنان ومراقبة إدارتها، وذلك تحت إدارة مندوب عام من قبل المفوض السامي لمراقبة الأوقاف[١٢٣]. فشرع، أول الأمر، بإحصائها وتسجيلها في سجلات المحاكم الجعفرية في البلاد. وكان يساعده في هذه المهمة، القضاة المعينون في المحاكم، فكانوا يجمعون الوثائق والمعلومات الضرورية لذلك، ولاسيما في حالات النزاع أو الشك. على أن هؤلاء كانوا يلاقون معارضة كبيرة من قبل الإداريين والموظفين المقيمين في المناطق، إلى درجة اضطر فيها منير عسيران، سنة ١٩٣٠، إلى إن يطلب من وزارة الداخلية أن تضع يدها على هذه القضية، وأن تجبر السلطات الإدارية على تسهيل مهمة القضاة[١٢٤]. ولا بد أن السكان كانوا يساعدون القاضي في عمله التنظيمي، في بعض الأحيان، معبرين بأنفسهم عن رغبتهم في أن يروا تحسيناً في تنظيم أوقافهم ومراقبتها. ولذلك كان بالإمكان إنشاء لجان محلية تقوم بهذه المهام تحت مظلة القاضي الجعفري الأقرب لها، وبمقتضى شروط يضعها منير عسيران نفسه[١٢٥]. وغالباً ما كانت إدارة الأوقاف وعلى الأخص مراقبتها، مصدر نزاع

١٢٢. محسن الأمين، **مفتاح الجنّات**، دار التعارف، بيروت ١٩٨٨، الجزء الأول ٦٠٥ ص، الجزء الثاني ٤٠٣ص.
١٢٣. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2958, dossier: communauté chiite, note du 31/7/1928.
١٢٤. المرجع السابق، رسالة منير عسيران إلى موفد المفوض السامي لمراقبة الأوقاف، في ٣٠/ ٧/ ١٩٣٠.
١٢٥. ولنا في تأليف واحدة من هذه اللجان مثال في طلب سكان الشياح ذلك، في كانون الثاني سنة ١٩٣١. أنظر المرجع السابق، رسالة منير عسيران إلى موفد المفوض السامي لمراقبة الأوقاف، في ١٢/ ١/ ١٩٣١.

بين رئيس المحكمة وبين أصحاب الشأن.

ففي سنة ١٩٣٢، قام بين منير عسيران وعبد الحسين شرف الدين صراع مفتوح؛ إذ وجد باباً لانتقاده في إدارته لأوقاف صور، وكانت باب رزق المجتهد، فأراد رئيس المحكمة أن يقيله من إدارتها. فذهب إلى صور، وجمع بعض وجهائها - وكان أغلبهم من أخصام «السيد الكبير» - وشكّل مجلساً للأوقاف. فأنكر عبد الحسين شرف الدين شرعية تشكيل هذا المجلس، وقام بحملة هو ومناصروه، لإلغائه حتى يحتفظ بإدارة الأوقاف. وقد قُدِّمت عريضة بهذا المعنى إلى «زينوفي بشكوف». وصدرت مقالة في الصحافة تجريحاً بمنير عسيران؛ فكان الرد بأن ضُرِب صاحب المقالة في أزقة صور[١٢٦]. وقد قُدِّمت عريضة أخرى إلى مكتب الضابط الفرنسي إلا أنها كانت ضد عبد الحسين شرف الدين؛ في هذه المرة.

ولقد أحدثت هذه القضية ضجة كبيرة في داخل الطائفة؛ ودام التوتر الناتج عنها سنوات عديدة[١٢٨]. وقد تنبه المفتش العام للأوقاف إلى الأمر بواسطة العرائض المتناقضة التي كانت تصله، فقرر أن يحل المشكلة على نحو شامل، فاقترح على حسين مغنية، بواسطة المحامي كاظم الخليل، أن يؤسس مجلساً عاماً للأوقاف الشيعية. وإذ تأكد المفتش من أن منير عسيران لم يتوصل، وحده، إلى إتمام هذه المهمة، فقد قدّر أن الحل يكون بإشراك باقي علماء الطائفة ووجهائها. وكان بذلك أيضاً، يقطع الطريق على المعارك الحتمية بين رجال الدين، وعلى الصراع بين أنصارهم. وقد قبل حسين مغنية الفكرة؛ حتى أنه تقدم منه بتشكيلة المجلس المذكور، وكانت تجمع بين علماء ومحامين وأطباء ووجهاء[١٢٩].

أما منير عسيران فقد رفض المشروع محتجاً بأن مثل هذا المجلس لن يأتي بنتائج أفضل مما أتى به هو لدى المكلفين بإدارة الأوقاف. وقال إن هؤلاء إذا ما أُلزموا بتقديم حسابات أوقافهم فقد ينكرون حتى وجودها، أو أنهم قد يحاولون تسجيلها بأسمائهم في السجل العقاري. وكان الحل،

---

١٢٦. Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1663, poste de Tyr, BIH n° 48 du 25/11 au 30/11/1932, p. 4-5; n° 49 du 1/12 au 7/12/1932, p. 4-5; n° 1 du 28/12/1932 au 4/1/1933, p. 4-5. وقد ظهرت هذه المقابلة على شكل رسالة مفتوحة لرئيس محكمة التمييز في البلاغ، في ٢٢/ ١٢/ ١٩٣٢ ص٣. انظر، Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 607, dossier F2

١٢٧. **Ibid.**, carton n° 1663, BIH n°30 du 23/7/1933, p. 7

١٢٨. كان عبد الحسين شرف الدين ما زال يُنتَقَد لإدارته الأوقاف، في **العرفان** إلى سنة ١٩٤٠. أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، الهامش رقم ١٥٣.

١٢٩. **Ibid.**, carton n°2958, dossier: communauté chiite، رسالة كاظم الخليل إلى مستشار المفوض السامي للأوقاف الإسلامية في ٢/ ٨/ ١٩٣٣. والعلماء الذين اقترحهم حسين مغنية هم: هو نفسه، محسن الأمين، حسن قشاقش، عبد الحسين صادق، مهدي إبراهيم، محمد الحر، علي نعمة، والمحامون: كاظم الخليل، رضا التامر، سعيد وعادل عسيران، والأطباء: فؤاد عسيران، بهيج ميرزا، علي جواد غندور، والوجهاء وكان عددهم أحد عشر؛ منهم نجيب عسيران، حسين الزين، فضل الفضل، اسماعيل الخليل، محمد سعيد بزي وغيرهم...

في رأي رئيس المحكمة، الاعتماد على الإدارة القائمة: من قضاة المحاكم الجعفرية، ومساعديهم من المندوبين الذين يتم اختيارهم من بين الوجهاء أو الموظفين المحليين[١٣٠].

كانت تلك مواجهة بين تصورين في تنظيم أمور الدين. وكان حسين مغنية يدعو إلى تنظيم الطائفة تنظيماً ذاتياً خارج الأطر التي تحددها الدولة؛ ولا بأس في أن نذكّر هنا بأن السلطات الفرنسية كانت قد استشارته في مسائل الأعراف المحلية. أما نقيضه، منير عسيران فكان ينادي بالاعتماد على هيئة دينية تعينها الدولة، يستطيع الشيعة، من الآن فصاعداً، أن يرجعوا إليها، على غرار السنة. كذلك كان الأمر يتعلق بتصورين لتداول السلطة الدينية. فقد خدش منير عسيران إحساس الكثيرين بما قام به من إعادة تنظيم المحاكم ومراقبتها وتطهيرها، فانقلب ذلك عليه وأصبح موضع نقد شديد لا بل موضع تجريح: فبات لا يُعترف له لا بصلاحياته في تقدير كفاءات القضاة، إذ كانوا مشتهرين باجتهادهم، ولا بسعة علمه الكافية حتى تسمح له بالاضرار بعالم من مستوى عبد الحسين شرف الدين. وقد سرت شائعة لبذر الشك في مدى معارفه، مما كان يسمح بالاعتراض على أحكامه وقراراته. وكان لمنير عسيران، على رئاسته محكمة التمييز الجعفرية، موقع على حدة بين العلماء العامليين المتبارين على الريادة الروحية في البلاد.

III - ٢. إقامة سلم تراتب ديني مزدوج

أقيم سلّم تراتب ديني جديد، بإنشاء محاكم التمييز الجعفرية سنة ١٩٢٦، موازٍ لسلم التراتب التقليدي، المرتبط بتراتب مجتهدي النجف. ونذكر أن ثلاثة علماء كبار كانوا يتقاسمون الريادة الدينية وهم: حسين مغنية، من قرية طيردبا في قضاء صور، وكان يعتبر «رئيس العلماء»، وكان رئيساً لجمعية العلماء؛ ومحسن الأمين، وكان يقيم بين دمشق وجبل عامل؛ وعبد الحسين شرف الدين في صور. وكان يأتي بعدهم المجتهدون من ذوي الأثر الأقل، إذ كان منحصراً ببلداتهم، ومنهم عبد الحسين صادق وعبد الحسين نور الدين ومحمد إبراهيم وغيرهم. وكان سلّم التراتب هذا قائماً على معايير صعبة على القياس والتكميم والموضوعية، لأسباب خارجة على الطائفة[١٣١]. إلا أنه كان بالإمكان إدراكه. فقد كان الفرنسيون، منذ أن جاءوا سنة ١٩١٩ قد تنبهوا لهذا الواقع، فأعدوا لوائح بالعلماء مرتبة بحسب مراتبهم، ومع أن إقامة تصنيف دقيق للمجتهدين

---

١٣٠. المرجع السابق، رسالة منير عسيران إلى المفتش العام لدى مراقبة الأوقاف، في ٢٨/ ١١/ ١٩٣٣، ص٥. وقد أنهى منير عسيران عرضه المطول بلفت النظر إلى أن لائحة العلماء التي اقترحها حسين مغنية ليس فيها عالم واحد مكلف بإدارة الأوقاف.

١٣١. أنظر شرحنا في الفصل الثالث: **ما العالِم**.

غير متيسر، بمقتضى قول المستشار الإداري في لبنان الجنوبي سنة ١٩٤٠[١٣٢].

ولم يغير سلم التراتب الجديد، الناشىء عن تعيين القضاة من قبل الدولة، شيئاً في السلم القديم؛ بل إنه اتخذ مكاناً إلى جانبه على نحو مستقل تماماً. فكبار المجتهدين الذين استمزجت آراؤهم، رفضوا الاشتراك فيه، كما أن منير عسيران لم يُرفع إلى المرتبة الأولى من العلماء، إثر تعيينه رئيساً لمحكمة التمييز الجعفرية[١٣٣]. كذلك فإن العلماء الذين اشتهروا بحسن اجتهادهم وعُيِّنوا قضاة في المحاكم الجعفرية، من أمثال محمد إبراهيم في مرجعيون، وعلي فحص في صيدا، أفادوا إفادة مادية من وظيفتهم؛ إلا أن مركزهم الجديد لم يؤثر في مرتبتهم الدينية.

ومع ذلك، احتفظ التراتب التقليدي بنوع من الأفضلية على العلماء المعينين؛ فقد كان استقلال المجتهدين عن الدولة يؤمن لهم زيادة في شرعيتهم. وإذ استقوَوا بهذه الأفضلية، فإنهم كانوا لا يتوانون عن ممارسة نوع من سلطة المراقب على الهيئة الدينية الرسمية، ولاسيما أنهم اختاروا لها رئيساً. ولا بد من فهم الموقف الذي اتخذه حسين مغنية على هذا الأساس، حين طرحت مسألة تأسيس مجلس للأوقاف. وكان علماء الشيعة التقليديون يرفضون التورط في القضايا السياسية بصورة مباشرة، إلا أنهم كانوا حاضرين، إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك، أن يقفوا في الصف الأمامي للحفاظ على امتيازاتهم. وهذا ما فعلوه، في أوائل العقد الرابع من القرن العشرين، لتجنب الخضوع لرئيس أعلى من السنة.

ففي سنة ١٩٣٢، اتخذ السنة منصب مفتي المفتين، أو مفتي الجمهورية، بشخص مفتي بيروت. فلم يتأخر الشيعة في الرد على ذلك مؤكدين أنهم لا يقبلون بريادة المفتي السني؛ فحرروا العرائض بهذا المعنى[١٣٤]. بل أكثر من ذلك، بدأوا بالمطالبة بتعيين مفتي الشيعة. وكانت المبادرة الأولى أن يصار إلى تعيين مفتي صور، محمد جواد شرف الدين، لمنصب الإفتاء في جبل عامل كله. بعد ذلك ببضع شهور، في شباط سنة ١٩٣٣، اتفق ثمانون عالماً ووجيهاً، في اجتماع دعا له النائبان نجيب عسيران وفضل الفضل في صيدا، على أن يطلبوا تعيين رئيس ديني له صفة تمثيل الطائفة الشيعية، على غرار الطوائف الأخرى. وكان المرشح لهذا المنصب حسين مغنية[١٣٥]. إلا أن سلطات الانتداب لم تقم بأي بادرة لتأمين هذا المطلب.

وما لبث الشيعة، بعد ذلك بسنة، أن احتجوا من جديد على ما طُرح من مسألة إلحاق التشريعين

١٣٢ . Archives **MAE**, carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite, lettre du conseiller administratif du Liban-Sud au gouverneur des colonies, Saïda, le 15/3/1940

١٣٣ . يقع اسم منير عسيران، في اللائحة التي أقامها المستشار الإداري في صيدا سنة ١٩٤٠، في المرتبة الثامنة في تسلسل العلماء، بعد يوسف الفقيه، وكان مستشاراً في محكمة التمييز الجعفرية. المرجع السابق.

١٣٤ . Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 1664, poste de Tyr, **BIH** du 31/7 au 3/8/1932, p. 12

١٣٥ . **Ibid.**, carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite, compte rendu des deux réunions à Saïda et à Kfar-Roummane des 23/2/ et 24/2/1933. Voir aussi **La Syrie** du 3/3/1933, p. 2

السني والشيعي بأعلى موظف مسلم في الدولة: وقد ذُكر احتمال بإتباعهما بمفتي الجمهورية؛ واحتمال بإنشاء مجلس إسلامي. فما كان من منير عسيران إلا أن رفض هذا المشروع باسم طائفته[١٣٦]. وقد أدركت السلطات أن كل إشراك للسنة بقضايا الشيعة، من قريب أو بعيد، مصيره الرفض من قبل هؤلاء. فتركت للطائفة الشيعية أن تدير بنفسها أمورها الدينية، إلا أنها لم توافق على إنشاء منصب المفتي. وفي سنة ١٩٤٠، أوصى المستشار الإداري المقيم في صيدا بالحفاظ على هذا الوضع على حاله، وفي رأيه أن إنشاء منصب المفتي الشيعي لا يخلو من التسبب بجدل في غير محله، وبإثارة الخصومات[١٣٧].

وكان رأي المستشار الإداري صائباً، فقد كان كبار العلماء العامليين في صراع متصل على المرجعية. وعلى الرغم من أنها لم تكن تسمى بهذا الاسم، بل بالرياسة الدينية، فقد كانت مرجعية محلية، بمقتضى الصيغ التي حددها علماء أصول الفقه الشيعة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد كان محسن الأمين أول من اتبع قواعدها بتأليفه رسالة عملية في الفقه تجيز له موقع العالم «المقلَّد» من قبل المؤمنين، أي أنه كان قابلاً لأن يكون مرجعاً[١٣٨]. وكان يحق له بهذه الصفة أن يتبوأ الإدارة الدينية المحلية، طبقاً للنظام المتبع في النجف، بؤرة التشيّع، حيث كان يقيم المراجع ذوو اليد الطولى في العالم الشيعي بأسره. كان محسن الأمين العالِم الوحيد في هذا الوضع، تحت الانتداب.

وكان حسين مغنية وعبد الحسين شرف الدين منافسي محسن الأمين الكبيرين. وقد اقتسم مع الأول، إذ كان زميل دراسته القديم، إدارة أموال الصدقات فلم يكن بينهما أي خلاف. إلا أنه مع الثاني أقام على خصومة خرساء ملبّدة لم تظهر على الملأ. أما حسين مغنية وعبد الحسين شرف الدين فقد تواجها صراحة في مناسبة إعادة تنظيم المحاكم الشرعية، في أوائل سنة ١٩٤٠؛ فقد أيد عبد الحسين شرف الدين الإجراءات المتخذة، بل شارك في اللجنة المكلفة باقتراحها، بينما كان حسين مغنية مناهضاً لها بشدة[١٣٩].

١٣٦ . Carton n° 607, dossier F2, juridictions sunnites et chiites, 1934; information n° 101, cabinet politique, 17/5/1934; information n° 103, 18/5/1934.

١٣٧ . ونذكّر هنا أن الشيعة قد انتظروا إلى العام ١٩٦٧ حتى أصبح لهم مؤسسة جديدة هي **المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى** تناسب طموحاتهم.

١٣٨ . حول مؤسسة المرجعية، أنظر الفصل الرابع (تحت عنوان **مرتضى الانصاري ومؤسسة المرجعية**).

١٣٩ . أبدى حسين مغنية عدم رضاه، في رسالة مفصلة إلى المفوض السامي، قبل وفاته بقليل. وقد ظلت الطائفة الشيعية منقسمة حول هذا التنظيم الجديد، ولاسيما علماؤها Archives MAE, carton n° 2860, dossier: réorganisation des tribunaux chériehs, plainte de Husayn Mughnieh, 5/3/1950; télégramme de Saïda, 25/1/1940; télégramme de Nabatieh, 23/1/1940; télégramme de Tyr, 27/1/1940. Carton n° 383, dossier: tribunaux chériehs, lettre de 'ulamā' chiites au Haut-Commissaire, 7/5/1941; lettre du délégué p. i. du Haut-Commissaire, datée du 27/12/1941, citant une fatwā de 'Abd al-Husayn Šaraf al-Din du 19/12/1940

وقد وجد عبد الحسين شرف الدين، باشتراكه في هذه اللجنة التي ألفتها الحكومة، الوسيلة لإثبات سلطته من جديد، وكانت قد خفتت بعض الشيء منذ عدة أعوام. فلئن كان لمجتهدنا أنصاره ومقربوه، فقد كان له مناهضوه أيضاً؛ وكانت ذكرى ما حدث له من سوء في بنت جبيل سنة ١٩٣٦، ما زالت قريبة. ولعله كان عازماً على البقاء في النجف بمناسبة زيارة قبور الأئمة بعد سنة من ذلك، وأن يتخذ لنفسه مكاناً في سلم مراتب العلماء فيها. وبمقتضى قول مترجمه محمد صادق الصدر، فإن المرجع أبا الحسن الأصفهاني قد حاول أن يقنعه بذلك، ثم أعاد عليه هذا العرض بعد عشر سنين حينما زار لبنان في العام ١٩٤٦ قبل وفاته بقليل[١٤٠]؛ إلا أن عبد الحسين شرف الدين فضل البقاء في جبل عامل. واستمرَّ في أداء مهمته فيه دون أن يشارك غيره من المجتهدين اجتماعاتهم ودون أن يشترك في أعمالهم الجماعية، على طريقته في الأصل.

كان حسين مغنية يُعد بين كبار مجتهدي جبل عامل، وكان قد توصل إلى جمع العلماء من حوله، وكان الناطق باسمهم منذ أن انتخب رئيساً لجمعية العلماء. ومع أنه ظل متحفظاً على القضايا السياسية، إلا أنه لعب دوراً ريادياً في تمثيل الطائفة، ولاسيما أمام السلطات العامة. ولما شعر بدنو الأجل فكّر في خلف له قادر على القيام بمهامه، فاختار منير عسيران ليخلفه في سلطاته. وأعلم سلطات الانتداب والسلطات اللبنانية بذلك، في وثيقة مصدقة من قبل ما يناهز العشرين من علماء جبل عامل محضوه موافقتهم[١٤١].

ولعل حسين مغنية قد أراد، بهذا الاختيار، أن يعطي جمعية العلماء طابعاً أكثر رسمية مما كانت عليه؛ فيصبح رئيسها صاحب أعلى منصب قضائي لدى الشيعة؛ ولاسيما أنه معتاد على الحوار مع السلطات العامة. كما أن هذا المنصب الجديد قد أعطى منير عسيران وزناً أكبر، باعتباره ممثلاً للطائفة الشيعية في لبنان؛ ومدى أوسع لتحقيق مطالبه. ومع ذلك فإن سلطته العلمية لم تزد شيئاً. وذلك أن سلمي التراتب بقيا منفصلين، مع أنهما كانا قائمين على مجموعة واحدة من العلماء، هم من الأسر نفسها.

VI . ولادة طائفة سياسية

بدأ كُتّاب جبل عامل منذ سنة ١٩٠٨ بالكلام في مقالاتهم على الأمة العاملية وحاولوا إدخالها في مجتمع سياسي واسع، إلا أنهم لم يتخيلوا أن يأتي يوم يجبرون فيه على دمجها في دولة صغيرة مؤلفة على شكل فسيفساء من الطوائف القائمة بعضها قرب بعضها الآخر. ومع ذلك فقد اضطروا، منذ

١٤٠ . أنظر مقدمته لكتاب عبد الحسين شرف الدين، **النص والاجتهاد**، دار النعمان، النجف، ١٩٦٤، الطبعة الثالثة ص٦٠-٦١.

١٤١ . Carton n° 456, cabinet politique, dossier: revendications de la communauté chiite, lettre du conseiller administratif du Liban-Sud au gouverneur des colonies, Saïda, le 15/3/1940

إنشاء لبنان الكبير سنة ١٩٢٠، إلى التفاعل بطريقة عملية مع التوزيعتين، السياسية والإدارية الجديدتين. ولقد انشغل بوضع جبل عامل في هذه الدولة الجديدة التي أنشأها الأجانب لغير الشيعة - لمسيحيي لبنان - حتى من كان من العروبيين المخلصين الذين تابعوا نضالهم من أجل الوحدة مع سوريا. فقد كانت مجلة **العرفان**، منذ سنة ١٩٢١، صدى لهمومهم ومطالبهم التي لم تتغير مدة سنوات طويلة؛ ولم يتغير فيها سوى أسلوب صياغتها تبعاً لتشكل الجماعة العاملية في طائفة سياسية، على غرار باقي الطوائف اللبنانية.

وكانت المطالب في أول الأمر تنشر في الصحافة بواسطة أفراد أو أنها كانت تصدر عن جماعة من الوجهاء والعلماء، يجتمعون في مناسبة معينة ويلقون بشكواهم لدى سلطات الانتداب أو يتقدمون بعريضة إلى عصبة الأمم. ثم بدأت المطالب شيئاً فشيئاً تتم بالتشاور؛ فكانت جماعة الوجهاء والعلماء، وقد نصبت نفسها ممثلة لجبل عامل، تتحلق حول النواب، وكانوا ممثلي المنطقة المنتخبين. وبذلك كان وجْها «التمثيل»؛ التقليدي والحديث، يعملان معاً، وبعد توقيع المعاهدة الفرنسية اللبنانية، غلب وجه التمثيل الحديث. فلندقق في بعض مراحل هذا المسار.

نشر أحمد عارف الزين سنة ١٩٢١ مقالات قصيرة للشكوى من أمور ثلاثة: تدني التمثيل الشيعي في الإدارة العامة، وكثرة الضرائب، والنقص في المدارس في جبل عامل. ولذلك فإنه كان يطالب سلطة الانتداب بتصحيح هذا الوضع، بإسم المساواة؛ وهي، بحسب قوله، شعار فرنسا[١٤٢]. ونذكر أن مطالب الشيعة الأساسية كانت متضمنة في هذه المقالات. في المقابل، كان أحمد عارف الزين يرتكز على مبدأ المساواة في صياغة هذه المطالب؛ إلا أنه كان يتوجه إلى فرنسا، وليس إلى الحكومة اللبنانية، كما سوف يكون الحال فيما بعد، أي إلى الطائفتين الحاكمتين؛ المارونية والسنية. بعد ذلك بقليل ذهب وفد من العلماء والوجهاء إلى الجنرال «غورو» وقدموا له المطالب نفسها، وزادوا عليها مشكلة الحال المزرية للطرقات[١٤٣].

ولم تطرأ تحسينات كثيرة بعد ذلك بسنوات. وظل تمثيل الشيعة في الإدارة أدنى من المطلوب، وحتى في الإدارة المحلية، لسبب بسيط هو أنه لم تكن فيهم نُخَبٌ مؤهَّلةٌ لملء الوظائف الفنية. وقد استمر جبل عامل في حمل عبء ضريبة ثقيل يدفعه للخزينة اللبنانية، إلى سنة ١٩٣٧ حيث وضع نظام ضريبي موحد جديد، بينما كان جبل لبنان الأغنى منه ينعم بضريبة أقل بكثير، نظراً لتمتعه بنظام ضريبي متميز[١٤٤]. ومع ذلك لم يكن جبل عامل يحظى بحظه من ميزانية الدولة. فكان من الواضح

١٤٢ . **العرفان**، المجلد ٦، العدد ٥ و٦، ص٢٩٣-٢٩٤ (أيار ١٩٢١)؛ والعدد ٨، ص٤٠٥ (حزيران ١٩٢١).

١٤٣ . **العرفان**، المجلد ٧، العدد ٢، ص١٦٠-١٦١ (١٩٢١)، «مطالب العامليين».

١٤٤ . صدر قرار في آب ١٩٣٣ بفرض ضريبة موحدة على الأراضي، بعد مطالبة المكلفين، وكان لا بد من الانتظار إلى سنة ١٩٣٧ حيث أُقيمت الحصص الجديدة لهذه الضريبية، حتى تتحقق فعلاً المساواة في الضريبة بين اللبنانيين. انظر Jacques Tallec, **Aperçu sur l'évolution entre 1914 et 1937 des impôts sur la terre au Liban**, mémoire inédit du CHEAM, n° 30, 42 p.

أن الأشغال المتعلقة بجر المياه وشق الطرقات غير كافية، أما الاستثمار في القطاع المدرسي فكان شبه معدوم (كانت المدارس الرسمية النادرة الوجود، لا تتعدى المرحلة الابتدائية)[١٤٥]. ولا بأس بالتذكير هنا أن «زينوفي پشكوف»، وغيره من المستشارين الإداريين المقيمين في جبل عامل، كانوا ينبهون الإدارة إلى حالة الإهمال في المنطقة، وإلى شرعية مطالب أهلها[١٤٦].

كانت مطالب العامليين، سنة ١٩٣٣، تشكل الموضوع المركزي، في الحملات السياسية التي كان يقوم بها نوابهم، إلا أن هؤلاء لم يتوصلوا إلى تشكيل جبهة موحدة يتوجهون بها إلى الحكومة. فقد خطط يوسف الزين لتنظيم لقاء حول غداء يجمع بين بعض العلماء والوجهاء وبين ضباط فرنسيين بتاريخ ٢٤ شباط. فلما علم النائبان نجيب عسيران وفضل الفضل بذلك، قرّرا أن يقيما، هما أيضاً، اجتماعاً للبحث في مطالب الطائفة... فأقيم هذا الأخير في ٢٣ شباط، وضمّ ستين وجيهاً شيعياً وحوالى عشرين عالماً.

أما المطالب التي طُرحت في هذين الاجتماعين فكانت هي نفسها من دون أن تكتسي طابعاً جديداً؛ وكان محورها الأساسي طلب المساواة بين الطوائف التي يتألف منها لبنان. وكانت الطريقة التي أقيم بها الاجتماعان واحدة كذلك، وهي الاجتماع على وليمة، يصاغ في أثنائه نص يوقعه المدعوّون. إلا أن الشخصيات المختارة لتكون «ممثلة» للطائفة وناطقة باسمها كانت مختلفة. فقد راهن يوسف الزين على ما يقارب الخمس عشرة شخصية يمثلون التراث، أغلبهم من العلماء ومنهم محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، وبعض الأدباء ومنهم أحمد رضا وسليمان ظاهر. أما منافساه، نجيب عسيران وفضل الفضل، فقد وسّعا دائرة اعتبارهما للنخبة، فجمعا ثمانين شخصاً. كذلك وسّعاها في اتجاه الشباب من الوجهاء ومن أصحاب الشهادات العلمية أمثال رضا التامر وفؤاد عسيران وكاظم الخليل وعلي بزي، وقد ألقى كل منهم خطاباً. وكان إظهار هذه النخب الجديدة إلى جانب الوجهاء التقليديين، دليلاً حسياً على قيام فعاليات اجتماعية جديدة. ومع ذلك وقع العريضة إثنا عشر عالماً على رأسهم حسين مغنية، ولم يوقعها سواهم؛ مع العلم أن من صاغها هم على الأرجح، النواب والشباب؛ وكان ذلك يعني أن البؤرة الأولى للشرعية السياسية كانت لا تزال تكمن عند علماء الدين؛ أي أن العلماء كانوا لا يزالون يمثّلون الطائفة[١٤٧].

ولقد غيّر نواب الشيعة موقفهم ومنهجهم سنة ١٩٣٧. فانتقلوا من المطالبة بالمساواة الاجتماعية

---

١٤٥. Roger Lescot, «Les chiites du Liban-Sud», rapport inédit du CHEAM n° 3, 1936, p. 19-20

١٤٦. مثال على ذلك أن الضابط «بونيه»، بعد أن قام بجولة في جبل عامل، وضع تقريراً شديد السلبية حول الوضع في المنطقة (إلحاح مشكلة الماء، سوء حال التعليم الرسمي وتفاقم الأمية، ثقل الضرائب الخ.)، ورأى أن شكاوى الشيعة كانت مبررة جداً Archives MAE, carton n° 1663, **Bulletin d'information hebdomadaire** (services spéciaux), poste de Tyr, annexe au BIH n°25 du 14/6 au 26/6/1933

١٤٧. انظر Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 456, dossier: revendications de la communauté chiite, compte rendu des deux réunions tenues à Saïda et à Kfar-Roummane les 23/2 et 24/2/1933; **La Syrie**, 3/3/1933, p. 2

والاقتصادية، بلسان علماء الدين وبتزكية منهم، إلى المطالب السياسية يتقدمون بها شخصياً بالتوافق فيما بينهم. وفي بداية هذه السنة قبل خير الدين الأحدب منصب رئيس الوزراء، وكان عروبياً فاقتنع بلبنان؛ وبتعيينه أصبح «العرف» أن يكون هذا المنصب للسنة[١٤٨]. وهكذا أصبح رئيس الجمهورية مارونياً ورئيس الوزراء سنياً. وفي الأيام الأولى من انعقاد الدورة العادية للمجلس في أواخر تشرين الأول، طالب نواب الشيعة السبعة أن يكون رئيس المجلس واحداً منهم، وذكّروا بمطالب الجنوب التي لم تتحقق بعد. وإذ رُفض طلبهم انسحبوا جميعاً من الجلسة في ١٤ كانون الأول. وانهالت عليهم برقيات التأييد من الجنوب[١٤٩].

وقد قام المستشار الإداري المقيم في جنوب لبنان «پيار بارت» بتحليل الوضع، تحليلاً سديداً، في رسالة موجهة إلى المفوض السامي؛ اقتطفنا منها هذا المقطع:

«بذلك تكون الشكاوى التقليدية التي كان يصوغها الشيعة وسكان لبنان الجنوبي إلى هذا الحين، بصفة فردية بواسطة شخصيات مدنية ودينية ذات صفات تمثيلية متفاوتة، قد حل محلها عمل مشترك بين الممثلين الشرعيين للطائفة وللقضاء».

«وكان هذا الموقف، بتعبيره المفاجىء العفوي، مثار دهشة البرلمان والصحافة والحكومة. وهو صادر عن روحية جديدة ما تزال خفية على الخارج وعصية على السياسيين البيروتيين الذين يميلون إلى بعض أوساط الشباب الشيعة الأكثر ثقافة وتطوراً من جمهور أبناء دينهم، ممن صمموا على نيل المساواة في المعاملة بينهم وبين باقي الطوائف والمناطق اللبنانية. ويتكيف معظم نواب القضاء مع هذه الموجة من تشكل الرأي العام، باختيارهم، ولاسيما أنها تدغدغ ميلهم إلى اكتساب الشعبية...»[١٥٠].

وقد أضاف المستشار بعض الملاحظات الحصيفة على نواب الجنوب السبعة[١٥١]؛ فهو يقسمهم إلى ثلاث فرق، الأولى، في رأيه، تتعلق بمن يظهر بمظهر الزعيم شبه الإقطاعي، وقد سميتهم في هذا الكتاب بالزعماء التقليديين (أحمد الأسعد ويوسف الزين وعلي عبدالله)؛ والثانية تتعلق بمن له اعتبار بسبب ثروته وإظهاره التعلق بالحكومة أياً كانت (نجيب عسيران وبهيج الفضل)؛ والثالثة تتعلق بمن كان من الشباب النشيط، المثقف، «المتطور» (رشيد بيضون وكاظم الخليل).

وكان هؤلاء النواب الشباب يرفدون التمثيل العاملي بدم جديد، ولا بد أنهم كانوا العنصر

---

١٤٨. Edmond Rabbath, **La formation historique du Liban politique et constitutionnel**, p. 441; Kamal Salibi, **Histoire du Liban**, Naufal, Paris, 1988, p. 312

١٤٩. Archives MAE, carton n° 406, dossier: revendications de la communauté chiite

١٥٠. المرجع السابق Lettre du conseiller administratif du Liban-Sud au délégué du H.C., n° 360, 24/12/1937

١٥١. زيدَ عدد النواب من ٢٥ إلى ٦٠ بقرار رسمي من قبل المفوض السامي مؤرخ في ٧ تشرين الأول ١٩٣٧؛ مما جعل عدد نواب الجنوب ٧. أنظر Edmond Rabbath, **La formation**, p. 441

المحرك لاستراتيجيته الجديدة. وعلى جميع الأحوال، أصبح الجنوب موضوع حديث الحلقات السياسية البيروتية، وكان إلى ذلك الحين مهملاً. وقد لفت «پيار بارت» نظر رؤسائه، إلى أن المجلس الإسلامي الأعلى، وهو أعلى هيئة سنية، يوافق على مطالب الشيعة وتصرفات نوابهم، ما كان يشكل في رأيه، «إنذاراً» لا يستهان به. وكان الوقت قد حان للوفاء بالعهود التي بقيت مدة عشر سنوات حبراً على ورق. ولقد صحا «الجنوب» من غفوته. ولكنْ كان لا بد من الانتظار إلى عهد فؤاد شهاب، سنة ١٩٥٨، حتى تتحقق إزالة الحواجز عن الريف الجنوبي، وحتى تتحقق زيادة فعلية لأعداد الشيعة في الإدارة وفي الجيش[١٥٢].

بعد تلك الصيحة في المجلس، استمرَّ الشيعة في مكابدة النظام السياسي الحديث. فما انفك رشيد بيضون يظهر حقوق الشيعة ويردد مطالبهم، لدى سلطات الانتداب، وأمام عصبة الأمم، ويقوم بالحملات عند طبقة السياسيين اللبنانيين في آن معاً[١٥٣]. وقد بدأ النواب الشيعة منذ ذلك الحين بالاضطلاع بدورهم دون اللجوء إلى «الممثلين» التقليديين للطائفة من علماء ووجهاء. على أن الشيعة لم يؤسسوا «حزبهم» الخاص بهم، بينما توصلت طوائف أخرى إلى أن تفصح عن نفسها في أحزاب سياسية لها فيها الأغلبية (وهذا ما كان من أمر الروم الأورثوذكس في الحزب القومي السوري، والحزب الشيوعي اللبناني، والدروز في الحزب التقدمي الاشتراكي... الخ)[١٥٤]. ولم يكن سبب هذا النقص في التمثيل الشيعي في النظام السياسي الطوائفي الذي كان في طور التبلور في صور حديثة، وعياً وطنياً أكثر تطوراً لديهم من غيرهم من الطوائف؛ بل كان سببه النقص في انتشار الثقافة السياسية الحزبية الحديثة، أو تطابق الثقافة الدينية الحديثة - حركة الإصلاح - والثقافة السياسية بمعناها الضيق. وتشهد بذلك مجلة **العرفان** على وجه الخصوص، إذ كانت في جبل عامل أول دافع إلى نشوء رأي عام بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأول موجّه لنشر الثقافة السياسية الحديثة والمثل العليا الإصلاحية.

أضف إلى ذلك، أن الشيعة، وكانوا يمثلون بعددهم الطائفة الثالثة في البلاد، لم يستشاروا في صياغة الميثاق الوطني يوم استقل لبنان سنة ١٩٤٣. واليوم، يُقِرُّ هذا الميثاق غير المكتوب الذي

١٥٢. Salim Nasr, **Mobilisation communautaire et symbolique religieuse: l'imam Sadr et les Chi'ites du Liban (1970-1975)**, p. 123.

١٥٣. من ذلك مثلاً، أنه أرسل برقية إلى المفوض السامي مؤرخة في ٢/ ١٢/ ١٩٣٧، يطالبه فيها بعدالة أكبر في تمثيل الشيعة في الإدارة العامة. انظر Nawāl Fayād, **Les intellectuels du Djebel l'Āmil et le mouvement national**, p. 176. وفي ٦/ ٢/ ١٩٣٩ تقدم إليه بمذكرة حول الطائفة الشيعية، يستعيد فيها من جديد، مطالبها في الماء، والطرقات، والوظائف في الإدارة العامة الخ Archives MAE, carton n° 406, dossier: revendications de la communauté chiite, mémoire présenté par Rachid Beydun.

١٥٤. Joseph Olmert, «The Shi'is and the Lebanese State», in **Shi'ism, Resistance and Revolution,** éd. Martin Kramer, p. 196.

وضع ليتمم الدستور، كما هو معروف، بالقاعدة القائلة بأن رئيس الجمهورية يكون من الموارنة، ورئيس الوزراء من السنة ورئيس المجلس من الشيعة. والحق أن هذا الميثاق كان في الواقع اتفاقاً بين الطائفتين المسيطرتين: المارونية والسنية (وكانتا ممثلتين ببشارة الخوري ورياض الصلح). أما الشيعة فقد استبعدوا عنه. وهذا ما يراه كمال الصليبي إذ يقول: «في الميثاق الأولي، لم يؤخذ بحقيقة موقعهم الكبير في هذه البلاد»[١٥٥]. ولم يختص ذاك المنصب المحوري بهم، إلاّ سنة ١٩٤٧، إذ انتزعوا رئاسة المجلس من الروم الأورثوذكس.

كان النظام الطائفي معروفاً في الدولة العثمانية، باعتباره صيغة تنظيمية وإدارية أو مبدأ عمل سياسي شامل على حد سواء. أما نظام الانتداب الذي أقامته فرنسا، فإنه لم يكتف بالمضي في هذا الخيار الطائفي، بل إن فرنسا متنت هذا النظام على نحو عظيم جداً، بتكثير الأجهزة الإدارية، وإخضاعها للعقلانية، وجعلها منهجاً، وبتأسيس الانتخابات العامة، وذلك على صعيد المؤسسات، ومن وجهة الرابطة السياسية المساندة لها، على حد سواء. وهكذا فإن المساواة التي كان يطالب بها العامليون، قياساً بإيديولوجية الدعوة إلى المساواة، منشأ المُثُل السياسية الحديثة الأول، لا تعني بالفعل مبدأ التساوي أمام القانون، أي تساوي الأفراد أمام قانون الدولة غير المتحيز، بل تعني التساوي بين الطوائف. وكانت الدعوة اللبنانية تحقق على نحو كامل التقاء منظورين هما اليوم موضع نقاش في أوروبا ضمن إطار تنظيم جماعات المهاجرين من حيث حقهم بالاختلاف وحقهم بالمساواة. إلاّ أن ذلك كان يتم، في تلك الفترة في لبنان، على حساب مبدأ المساواة أمام القانون، وعلى حساب جميع الحقوق المرتبطة بإطلاق الفرد في المجتمع الحديث. وباختصار، فإن الشيعة تألفوا في طائفة سياسية واندمجوا في الدولة اللبنانية بواسطة تحريف نموذج الدعوة إلى المساواة الناتج من عصر التنوير، أو إمالته عن قصده؛ نظراً لطول ما طالبوا بالمساواة بغيرهم من الطوائف، ولطول ونظموا أنفسهم لهذه الغاية.

١٥٥. Kamal Salibi, **Une maison aux nombreuses demeures. L'identité dans le creuset de l'histoire**, Naufal, Paris, 1989, p. 212-213. حول الميثاق الوطني مراجعة فصل إدمون رباط «Un certain "Pacte national"», **La formation**, p. 539-551.

الخاتمة

تعرضت بلاد الشام، في العقد التاسع من القرن التاسع عشر لتحولات سياسية وثقافية واجتماعية، أكان ذلك بسبب ما قامت به الدولة العثمانية من إصلاح أو بسبب ما تم من احتكاك بأوروبا التي زادت من ضغطها ومن تعطشها لحل المسألة الشرقية بما يناسبها. وقد شارك جبل عامل في هذه الحركة ولو أنه لم يكن العنصر المحرك فيها. وذلك لأن هذه المنطقة الزراعية، بسكانها الشيعة - مزارعين أو حرفيين أو تجار أو حمالين في معظمهم - كانت في مرحلة انحطاط اقتصادي، وكانت تفتقر إلى النخب. بقي زعماؤها التقليديون متعلقين بامتيازاتهم ولم يستبقوا انقلاب الأوضاع الذي كان على وشك الحصول. ولكنّ سلطة الزعماء بدأت تهتز بسبب ما تمّ من إصلاح إداري وضريبي أدى إلى ظهور مجموعة جديدة من الوجهاء. كذلك بدأت تظهر في مدينة صيدا - وهي على تخوم جبل عامل - في الفترة نفسها، طبقة من البورجوازية التجارية الناظرة إلى المستقبل، والقابلة للتأقلم مع الظروف الجديدة بهدف تقوية مواقفها ومتابعة صعودها؛ ولسوف يكون لها دور أساسي في وضع المنطقة على مسار الحداثة، على الأقل بربطها بمدينتي بيروت ودمشق.

ولئن كانت النخب، من ذوي الطرابيش، غائبة عن جبل عامل، فقد كان فيه العلماء، من ذوي العمائم؛ بل إن المنطقة كانت منبتاً للعلماء؛ وكان قد نشأ فيها كبار علماء التشيع الإمامي، وأقاموا فيها مدارسهم. وقد احتفظت بتراث تعليمي وعلمي، على الرغم من أن طلابها قد بدأوا منذ ذلك الحين بالذهاب إلى النجف في طلب العلم، حيث كانوا يقيمون سنوات طويلة ثم يعودون أكثر علماً، بل كان بعضهم يصل إلى الاجتهاد. وكانوا حين يصلون إلى جبل عامل، يتخذون مواقعهم في جماعة العلماء، ويبدأون بالتدريس والإرشاد والقضاء والفصل في المنازعات. ولم تكن الدولة تعينهم، بل كان يستدعيهم سكان القرى ممن كانوا بحاجة إليهم، ويزكيهم لديهم كبار المجتهدين، أكانوا من المنطقة أم من النجف.

وكان مَنْ درس في النجف، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من هؤلاء العلماء، قد ألمّ بما طرأ من تطور على المذهب الشيعي، ناتج من أعمال مرتضى الأنصاري (ت ١٨٦٤) وأتباعه الذين فتحوا باب الاجتهاد، ووسّعوا، من الوجهة النظرية، إمكان المبادرة لمن يمارسه. وكان ذلك تجديداً فعلياً لمذهبهم، أدى إلى إيلاء العلماء سلطات أكبر، وإلى التعريف بسلطات المرجع، وهو الزعيم الروحي للطائفة الشيعية، يُختار من بين المجتهِدين ليكون على رأسهم. وقد قام العلماء من أمثال حسن يوسف مكي وموسى شرارة، بعد أن عادوا من النجف، بنشر هذه العقيدة في جبل عامل، وأسسوا فيه المدارس.

وكان هذان العالمان أبوي الإصلاحيين. فقد كان موسى شرارة في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر، أول مجتهد عاملي صاغ تصوراً شاملاً للإصلاح، وطبقه، أكان ذلك في التعليم الديني في مدرسته في بنت جبيل، وفي ممارسة الشعائر الدينية التي أحياها ونظّمها، أم في الحلقات الأدبية والشعرية التي كان يقيمها. وقد انضم إلى هذين العالمين، سنة ١٨٨٢ رضا الصلح، وهو من الأعيان، فافتتح مدرسة من النمط الحديث في النبطية. وبعد أن أُغلقت سنة ١٨٩١، أسس حسن يوسف مكي مدرسته الدينية. وقد نشأ على أيدي آباء الإصلاح هؤلاء، جيل من دعاة الإصلاح وقعت على عاتقهم مهمة تنظيم المؤسسات التي أقامها شيوخهم، وتطوير مذهبهم. هؤلاء هم موضوع القسم الأكبر من هذا العمل. ويبرز فيه وجهان: محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، وهما المؤلفان الأغزر إنتاجاً، إلا أننا نذكر معهما حبيب آل إبراهيم، وكان قد استقر في بعلبك.

إن موضوع هذا الكتاب منصب على السلطة الروحية لهؤلاء العلماء، كذلك على أعمال بعض الأدباء الذين درسوا في المدارس العاملية التقليدية، وقد أسهمت كتاباتهم وأفعالهم في عملية الإصلاح وفي محاولة تنظيمه، أكان ذلك في مجال التعليم أم في المجالات السياسية والدينية: أحمد عارف الزين، مؤسس مجلة **العرفان**، وأحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا. وكان هؤلاء الرجال من علماء وأدباء، تحدوهم رغبة واحدة في تحسين مجتمعهم بواسطة نشر العلم والمعارف فيه؛ وكانوا يتوقون إلى إصلاح أمور الدين بتنظيم ممارساته وإخضاعها للعقل: وكانت تُحرّكُهم عقيدة واحدة بالمُثُل والأفكار السياسية، ومنها، الوحدة الإسلامية والوحدة العربية، على سبيل المثال. وكانوا يبحثون عن الوسيلة التي تُخرج جبل عامل من عزلته، لكي يتخذ مكانه في كيان سياسي عريض ويحافظ، في الوقت نفسه، علَى خصوصياته؛ وكانوا يطمحون إلى التعريف بطائفتهم الدينية لكي تتبوأ مكانها في الأمة بين غيرها من الطوائف. وكانوا، على الرغم من تعلقهم الشديد بأرضهم العاملية، يتماهون بالأمة العربية، إذ كانوا يأملون بإيجاد زعيم سياسي فيها؛ وبالطائفة الشيعية، إذ كان زعماؤها الروحيون في النجف يجسدون في نظرهم السلطة الدينية العليا. ومع ذلك كان موقف العلماء مختلفاً اختلافاً جذرياً عن موقف الأدباء. فقد كانت جذور العلماء متأصلة في مجتمع تقليدي يقوم بأودهم؛ أما الأدباء، وكانوا من أسر من صغار التجار، فكان

وضعهم الاجتماعي مزعزعاً. وهذا ما يفسر غلبة المسلك المتأني العملي لدى الأولين، وتحفز الأخيرين ومسلكهم الإرادي. وينتج عن هذا الوضع أيضاً، موقف اجتماعي محافظ لدى العلماء (أكان ذلك على صعيد الموقف من السلوك الجنسي وموقع المرأة، أم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية).

وكان السياق الذي تطورت فيه حركة الإصلاح العاملية هذه، هو الفوضى التي أحدثها انهيار الدولة العثمانية، والبلبلة التي بذرتها الحرب الكبرى، والحيرة التي أوقعها قيام الانتداب الفرنسي وإنشاء لبنان الحديث. وكان على أولئك الرجال أن يتآلفوا مع جميع هذه العناصر مجتمعة، متخبطين بين الحفاظ على ما حلموا به من أحلام باتت مستحيلة التحقق، وبين وضع سياسي باتوا يحاولون السيطرة عليه. فكان الجواب على مثالية البعض منهم، بالموقف العملي لدى البعض الآخر.

وكانت حركة الإصلاح الشيعية هذه قريبة إلى حد ما، على الرغم من إغراقها في التعلق بالمعتقدات والقيم الإمامية، من نظيرتها حركة الإصلاح السنية التي أطلقها (الشيعي) جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي وتلميذه محمد عبده. وكان محسن الأمين، تبعاً لروح العصر، يشاطر هذا الأخير قناعته بأن إصلاح المجتمع يتم بتعليم جمهور الناس وتربيتهم وتدريبهم. ولم تكن الكتابة حول هذا الموضوع، في رأي المجتهد المقيم في دمشق، كافية لإقناع معاصريه. ولذلك أسس فيها مدرسته في حارة الشيعة، منذ سنة ١٩٠١، وأدخل في منهجها علوماً وضعية حديثة إلى جانب العلوم الدينية التقليدية؛ ثم افتُتحتْ فيها في سنة ١٩٢٥ مدرسة للبنات، ودروس مسائية للراشدين تُوِّجت بالحلقات الأدبية. وقد حاول علماء جبل عامل أن يتبعوه في ذلك، ولكنْ على إثر خلافات داخلية وتنافس على قيادة الحركة، لم تُفتَتَح إلا مدرسة واحدة سنة ١٩٣٨، أسسها عبد الحسين شرف الدين.

أما الدروس الدينية العليا التي كانت تفتح الباب على الاجتهاد والدخول في سلك العلماء، فكان محسن الأمين وعاملي آخر من العلماء الشباب هو محسن شرارة، أول من وجّه إليها نقداً منهجياً في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين. فقد هاجم كلاهما، الفوضى في الدروس، والكتب البالية، وفقدان التوجه التربوي، وعدم الالتزام بالنظام، والمواقيت، والمنهاج الخ... ثم انضم إليهما، بعد جدال طويل، علماء آخرون فطالبوا بالإصلاح، ومنهم العاملي علي الزين الذي وصل به الأمر إلى أن نادى بإصلاح منهجيّ لنظام التعليم برمته، وإلى أن أعاد النظر في مسألة الاجتهاد. إلا أن الساعة لم تكن قد حانت لإصلاح نظام التعليم هذا، إذ كانت مرونته وتحرره يؤمّنان له الاستقلال عن الدولة، كما كانا يؤمنان استقلال المراجع الشيعية عنها. أضف إلى ذلك، أنه كان من المستحيل التصدي لمبدأ المناظرة بين العلماء، وهو مبدأ أساسي يقوم عليه اختيار المجتهدين وانتخاب المرجع.

بعد أن جعل محسن الأمين إصلاح المدرسة واقعاً، انكب على إخضاع الشعائر الدينية للعقل وللانتظام وللتنظيم، ولا سيما شعائر عاشوراء الشعبية، وكان العثمانيون قد بدأوا بالسماح بإقامتها على الملأ بالتدريج، ابتداء من العام ١٨٩٥. وكان لا بد لهذه الشعائر، في رأي عالمنا، إذ أصبحت تُشاهد علناً، أن تعكس صورة صحيحة عن التشيّع وعن الطائفة الشيعية. على أن الروايات الكاذبة، والكلام المغلوط الذي يلقيه القراء الأميون بالعامية، والشعائر الدامية التي يقوم بها التوابون في مواكبهم، والمشاهد التي يقوم الممثلون فيها بأدوار أهل البيت، لم تكن في رأيه تناسب الشرع الحنيف. ولذلك قام محسن الأمين بإصلاح مجالس العزاء الحسينية، كما أنه حرّم الشعائر القائمة على أذى النفس وعلى التمثيل المسرحي للفاجعة، وذلك تحت شعار تحريم البدع، واحترام مقام أهل البيت. وقد أثار إصلاحه هذا، موجة عارمة من الاستنكار تخطت حدود جبل عامل بكثير، وأدى إلى قيام مجادلات صاخبة بين العلماء في العتبات المقدسة في العراق، وأطلق الغضب في صفوف عامة المؤمنين. وذلك أن محسن الأمين قد تجرأ على مهاجمة الشعائر التي كانت تعبر عن كنه روح التشيّع، ألا وهو حب الأئمة الظاهر في ذكرى شهيدهم المتجددة على الدوام.

دعا كل من المجتهدين محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، ابتداء من العقد الثاني من القرن العشرين، إلى الوحدة بين المذاهب الإسلامية وهي وحدة ينبغي لها أن تقوّي المسلمين وتحصنهم في وجه هجمات أوروبا عليهم في جميع المجالات. وقد بدأ محسن الأمين الحوار مع رشيد رضا، وريث محمد عبده والناطق باسم الحركة السلفية وصاحب أداتها الإعلامية مجلة **المنار**. وقد ثابرا معاً على جدال طويل معبر عن طول المسار إلى الوصول إلى تفاهم لن يتم بعد اليوم على الصعيد السياسي بل على الصعيد المذهبي. والحق أن الشيعة الإمامية، وهم أقلية في مقابل الأكثرية السنية، قد جهدوا في سبيل القبول بهم في صلب الأمة والاعتراف بهم جزءا منها، إلا أنهم لم ينكروا لذلك خصوصياتهم، بل على العكس فإنهم أصروا عليها. وقد ساهم علماء جبل عامل مساهمة جليلة في هذه الحركة، أكان ذلك بممارسة التقريب في الحياة اليومية، كما فعل محسن الأمين، أم بالإصرار على إظهار المذهب الشيعي، كما فعل عبد الحسين شرف الدين. أضف إلى ذلك أن الأدباء العامليين كانوا المنافحين عن الوحدة الإسلامية، أكان ذلك في كتاباتهم أم في خياراتهم السياسية أم في مشاركاتهم في المؤتمرات ومنها مؤتمر القدس عام ١٩٣١.

والأدباء، على وجه الخصوص، هم الذين تجندوا في الحركة العربية، بعد ثورة **تركيا الفتاة**، سنة ١٩٠٨، ثم ناضلوا بعد ذلك في سبيل الوحدة، وإلحاق جبل عامل بسوريا. فبعد أن هدأت الفوضى والبلبلة في المنطقة سنة ١٩٢٠، قبل العلماء العامليون في أغلبيتهم، بفكرة لبنان الكبير والانتداب الفرنسي عليه لإيصاله إلى الاستقلال تدريجياً، وذلك لأنهم كانوا أقل من الأدباء في إعمال إرادتهم، وأكثر منهم حيلة. وقد هللوا للبادرة التي قامت بها سلطة الانتداب سنة ١٩٢٦، اذ شرّعت فيها وجود الطائفة الشيعية وأنشأت تشريعا جعفرياً في لبنان. فما لبث الكيان اللبناني أن

انتشرت فكرته بين العلماء. أما الأدباء فقد بقوا على مواقفهم الوطنية التي كانت قد اجتذبت النخب من الأجيال الصاعدة، وكان منها من درس في النجف، طالباً في العلوم الدينية، أو في دمشق أو في بيروت، طالباً في العلوم الوضعية. ولسوف يقوم هؤلاء العلماء الشباب ورفاقهم من أصحاب الشهادات العليا بنمط آخر من الإصلاح، أقرب إلى العدالة الاجتماعية، ويرأسون حركة أدبية وسياسية وصلت إلى ذروتها سنة ١٩٣٦، بالتمرد الذي نظموه في بنت جبيل على إدارة حصر التبغ وعلى النظام القائم على الزعماء. وكان هذا التمرد بامتداداته في الإضراب في مدن الجنوب، آخر انتفاض لهذا النمط من الاحتجاج. ففي تلك السنة ثبّتت المعاهدات الموقعة مع فرنسا الحدود، فتبخرت أحلام الوحدويين.

وبذلك تكون الفكرة اللبنانية قد انتصرت على الفكرة القومية العربية؛ وعندها وجّه العامليون جهودهم الي المطالبة بالمساواة بغيرهم من الطوائف اللبنانية، وكانوا يهدفون إلى دمج منطقتهم بالدولة، التي لم تكن على قدر الكيان الفسيح الذي كانوا يحلمون بالاندماج فيه، بل كانت دولة فسيفساء صغيرة، مؤلفة من طوائف دينية متجاورة، حيث كانوا يأملون بإيصال صوتهم، ووضع خصوصياتهم موضع الاحترام. وقد حاول المفكرون في جبل عامل منذ بداية القرن العشرين، أن يكتبوا تاريخ منطقتهم، وأن يصوغوا ذاكرة مشتركة، وأن يبنوا هويتهم، فكانت نقاط قوتهم تكمن في الأرض والعروبة والتشيع. وانصرفوا بعد ذلك إلى جعل طائفتهم الدينية طائفة سياسية. وقد شارك العلماء في هذه المهمة، وعلى رأسهم عبد الحسين شرف الدين. فقد أدرك هذا الرجل، بحسه السياسي الحاد، قبل منعطف سنة ١٩٣٦ بكثير، أن مصلحة الشيعة كانت في الرهان على لبنان وليس على الوحدة السورية.

وكان الفارق بين آثاره وآثار محسن الأمين يكمن في المشروع الذي كان يحضّره كل منهما لطائفته. فقد وضع عبد الحسين شرف الدين تصوراً لطائفة عاملية تجهر بفخرها بخصوصياتها الشيعية، وتتوصل، على الرغم من العوائق الاقتصادية والاجتماعية، إلى أن تفرض نفسها إلى جانب الطوائف اللبنانية الأخرى، وإلى أن تُعَدّ قوّة بين القوى السياسية. وكان آخر تجليات بُعد نظره السياسي اختياره موسى الصدر خليفة له لكي يتابع هذه المهمة. أما محسن الأمين فقد نادى في شيعة سوريا الذين يشكلون أقلية ضئيلة، بتشيع إمامي رصين، منظم، قابل للانصهار في الإسلام السني الذي يشكل الأكثرية. وقد بقي خلفاؤه، وهم يحتفظون رسمياً بلقب المرجع، على هذا الموقف. وبذلك يكون كل من المجتهدين قد ترك بصماته حيث كان يمارس سلطته الدينية.

ما قام به العلماء من إصلاح تعدى أثره الرعية إلى هيئة العلماء التي كانوا يشكلونها. وقد تأتت بعض التغييرات من عوامل خارجية. ولذلك فإن اندماج الطائفة الشيعية في المؤسسات اللبنانية، وإنشاء المحاكم الجعفرية في لبنان، أديا إلى الإسراع في تنظيم العقيدة، وقد أصبحت منذ ذلك الحين علنية. كذلك قامت إلى جانب طبقة العلماء التقليديين، طبقة جديدة من العلماء [من ذوي

المناصب الرسمية]. وقد استمرت هذه الإدارة المزدوجة، ومكنت الشيعة من أن يكون لهم تمثيل رسمي داخل الدولة اللبنانية، بالإضافة إلى تمثيل شبه رسمي، إلا أنه فاعل ومستقل عن الدولة. ولقد تمكنت هيئة العلماء من حسن التحكم بهذا التغيّر، إذ كانت ضنينة بامتيازاتها وبما كان يشكل خصوصيتها الأولى، وهو استقلالها، على حد سواء. ولا ريب في أن الاستقلال عن الدول، والمرونة في نظام اختيار المرجع القائم على المناظرة بين العلماء، وليس على تنظيم بيروقراطي، قد كبحا مسيرة الإصلاح، أكان ذلك في جبل عامل أم في النجف؛ إلاّ أن الشيعة كانوا يحرصون على استقلالهم قبل كل شيء، حتى ولو كان ذلك على حساب محاربة الفوضى التي طالما نبذها دعاة الإصلاح. فلم يكن الرهان على وجود الطائفة باعتبارها فرع الإسلام الأقل عدداً فحسب، بل كذلك على الصلة التي كانت تربط كل مؤمن بالمجتهد، أي بممثل الإمام.

الملاحق

ملحق رقم ١

تراجم أبرز الشخصيات

نظراً لكثرة الشخصيات الواردة في هذا الكتاب، فإن القارئ يقدّر، دون شك، الفائدة من الرجوع إلى هذه التراجم التي نثبتُها هنا، بدلاً من إثقال نص الكتاب بها.

معظم هؤلاء الشخصيات هم من رجال الدين في جبل عامل؛ ما خلا أربعة من أدبائه؛ وهم: أحمد عارف الزين وأحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا. كذلك بين هذه التراجم ترجمة لأديب دمشقي هو أديب التقي ولمعلم في المدرسة المحسنية هو أحمد صندوق.

أما ترجمة «زينوقي پشكوف» فقد تبدو هنا في غير محلها إلى جانب هؤلاء العلماء والأدباء الشيعة. فهو كان غريباً عن جبل عامل، إلا أنه كان حجر الزاوية في المسرح السياسي العاملي في العقد الرابع من القرن العشرين. وقد طبع «پشكوف» تاريخ المنطقة بطابعه حتى أنه دخل في ذاكرة السكان المحليين وإن كان ذلك عن طريق الهجاء. ونظراً لأهمية هذه الشخصية، كان لا بد أن نذكر شيئاً من ترجمته.

الشيخ حبيب آل إبراهيم، ١٨٨٦ أو ١٨٨٨ - ١٢ شباط ١٩٦٥*

من قرية حناويه قرب صور. درس فيها في الكُتّاب، ثم أهمل الدراسة عدة سنوات قبل أن يذهب أول مرة إلى النجف سنة ١٩١٠. ثم ترك المدينة المقدسة سنة ١٩١٥ طيلة الحرب

ملاحظة تتعلق بالهوامش الواردة في هذه التراجم: إن المؤلفات المنشورة التي تم الرجوع إليها في متن الكتاب تظهر مراجعها في لائحة المصادر والمراجع العامة. أما ما لم أرجع إليه من هذه المؤلفات فقد وضعت مراجعه في هوامش كل ترجمة.

* المصادر: **العرفان**، المجلد ٣٢ العدد الثاني ص١٢١، و**نقباء البشر** المجلد الأول ص٣٥١-٣٥٢؛ و**معجم المؤلفين العراقيين** (١٨٠٠-١٩٦٩)، الجزء الأول ص٣٠٤؛ وحسن نصرالله، **تاريخ بعلبك** الجزء الأول ص٩٩-١٣٣؛ و«الشيخ حبيب إبراهيم في بعلبك» في **المهاجر العاملي**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان، ص٩٣-١٠٣؛ وجعفر المهاجر «المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم»، ص٨٣-٩٤.

الكبرى وعاد اليها سنة ١٩١٩ فأنهى دراسته فيها في غضون ثلاثة أعوام. فأرسله بعد ذلك أبوالحسن الأصفهاني إلى الكوت على ضفاف دجلة فبقي فيها خمس سنوات، ثم أرسله إلى العمارة فأقام فيها أربع سنوات وافتتح فيها مستشفى ومكتبة ومدارس، وأسس مجلة الهدى وألّف كتباً، وكان ذلك كله في سبيل إحباط عملية التنصير التي بدأها المبشرون البروتستانت في المنطقة.

وقد استقرّ سنة ١٩٣٢ في بعلبك بعد أن دعاه أهلها للإقامة بينهم. فاستعاد نشاطه بتأسيس المدارس والمساجد في قرى البقاع. ودرّس وأرشد وقضى ثم ما لبث أن عُيّن مفتياً في بعلبك. ولم يُقصه كل هذا النشاط عن متابعة الكتابة. أضف إلى ذلك أنه كان يدعو إلى وحدة المسلمين من سنّة وشيعة ثم وسّع دعوته إلى العلويّين في العقد السادس من القرن العشرين وعمل على تقريبهم من الإماميين وذلك بتنظيم شعائرهم وبإرسال العلماء العلويين للدراسة في النجف.

شيوخه في حناويه: محمد بن حسن مروّة ومحمد علي عز الدين وابراهيم عز الدين؛ وفي النجف: عبد الكريم شرارة وشريف شرف الدين ومحمود مغنية ومحمد رضا آل ياسين وشيخ الشريعة الأصفهاني وبعده أحمد آل كاشف الغطاء وعلي باقر الجواهري.

أعماله: إضافة إلى ما ورد في لائحة المصادر والمراجع نذكر هنا مجلة **الهدى** وقد صدرت في العمارة: و**محمد الشفيع**؛ و**قل جاء الحق**؛ و**الإيمان**؛ و**ذكر الحسين**، جزءان، ويشكل قسماً من **فصول الكلام في تاريخ الإسلام** (مطبعة العرفان ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م)؛ و**المولد والغدير** وهو ديوان شعر (العرفان ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)؛ و**سبيل المؤمنين** (الطبعة الثالثة، مطبعة الإسلام، بعلبك ١٣٥٥/ ١٩٣٦م). وتبقى بعض الأعمال مخطوطة ومنها رسالة في نقض المادية وديوان شعر.

السيد حسن والسيد محمد ابنا السيد علي إبراهيم*

كلاهما ابنا علي إبراهيم (ت ١٨٤٤)، وهو مجتهد درس في الكوثرية ثم في النجف وكان مفتي بلاد الشقيف، الجزء الشمالي من جبل عامل[1].

بدأ حسن دراسته في طيردبا، ثم ذهب إلى النجف فبقي فيها زمناً طويلاً؛ ودرس فيها على محمد

* **المصادر**: تراجمهما نادرة، ومختصرة، وليس فيها تواريخ. ولعل ذلك عائد إلى أن ما ورد لهما من ترجمة في **الأعيان** كان مختصراً، فانعكس ذلك على باقي الترجمات لأنها تنطلق منها: **الأعيان**، المجلد ٩، ص٤٤٤؛ ومحمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢١٢ و٢٤٥ و٢٤٩؛ والعرفان، المجلد ٣، ص٨٨٩ (تشرين الأول ١٩١١)؛ وسيرة سليمان ظاهر؛ ومقابلة مع حسن الأمين، وحسن إبراهيم.

١- **الأعيان**، المجلد ٨، ص١٥٠.

حسن الشيرازي ومحمد حسين الكاظمي، وقد تزوج ابنته. ولدى عودته، فتح مدرسة في النبطية مدة تقارب الخمس عشرة سنة؛ ثم لبّى نداء أهالي قرية انصار، فذهب إليها ولم ينقطع فيها عن التدريس. وكان يعيش في عزلة فلا يختلط بالناس إلا قليلاً، ونادراً ما كان يزور عالماً آخر[٢].

درس محمد إبراهيم على أخيه؛ ثم في حناويه، حيث تزوج بابنة شيخه محمد علي عز الدين؛ ونال منه إجازة الاجتهاد. ثم أقام في النبطية فترة عمل فيها في المدرسة التي أسسها سنة ١٨٨٤ رضا الصلح، فدرّس الأدب والبلاغة والمنطق والفلسفة؛ وكان من تلامذته سليمان ظاهر وأحمد رضا ومحمد جابر آل صفا.

السيد حسن محمود الأمين، ١٨٨٢ - حزيران ١٩٤٩*

ولد في قرية عيثرون، حيث كان أبوه قد استقر. ودرس على أخيه علي، في مدرسة شقراء مدة ست سنوات، سافر بعدها إلى النجف سنة ١٨٩٨، فأقام ثلاث سنوات عند ابن عمه محسن الأمين، ودرس عليه؛ ولما عاد هذا الأخير من العراق، كان حسن محمود الأمين قد بلغ مرحلة الخارج، وبدأ يدرّس بدوره. وكان من رفاق دراسته في تلك الفترة عبد الكريم شرارة وشريف شرف الدين.

وفي أثناء إقامته في النجف عينته السلطات العثمانية مميزاً في الامتحان الذي يخضع له طلاب العلم الديني حتى يعفوا من الخدمة الإلزامية. وفي العام ١٩١٢ عاد إلى جبل عامل فمكث أول الأمر في عيثرون، ثم أقام سنوات في شقراء حيث كان يدرس، ولم يكن له فيها بيت يسكنه، فاتخذ غرفة في المدرسة منزلاً له ولأسرته، وبقي فيها إلى أن بني له بيت.

وقد انتقل إلى خربة سلم بطلب من أهلها، واستقر فيها ليمارس مهامه الدينية.

شيوخه: محسن الأمين، وأحمد آل كاشف الغطاء، وعلي الجواهري، وكاظم الخراساني، ومحمد كاظم اليزدي.

أعماله: رسالة في الفقه غير كاملة، في الوضوء والطهارة؛ ودحض للوهابية؛ ومنظومة في الرضاع؛ وأخرى في الاجتهاد والتقليد؛ وديوان شعر. وقد بقيت جميعها مخطوطة.

السيد علي محمود الأمين، صيف ١٨٦٠ - ١٧ تشرين الثاني ١٩١٠**

بدأ علي محمود الأمين دراسته في قريته شقراء، ثم ذهب إلى حناويه للدراسة في مدرسة الشيخ

٢- **الأعيان**، المجلد ٥، ص١٥٤-١٥٥: **ونقباء البشر**، المجلد الأول ص٤٢٣-٤٤٤.

* **المصادر**: **الأعيان**، المجلد ٥ ص٢٨٣-٣٠٤؛ ومحمد جواد مغنية، **مع علماء النجف**، ص١٧٣-١٧٩؛ و**العرفان**، المجلد ٣٧، العدد الأول ص ٣٧-٣٨؛ **ونقباء البشر**، المجلد الأول، ص ٤٣٦.

** **المصادر**: **الأعيان**، مجلد ٨ ص٣٤٠-٣٤٥؛ و**العرفان**، المجلد الثاني، ص٥٢٩-٥٣٥؛ ونقباء **البشر** المجلد ٤ ص١٥٣٩-١٥٤٠؛ و**تكملة أمل الآمل**، ص٣١٣-٣١٤.

محمد عز الدين، ثم سافر إلى النجف وهو في سن الرابعة عشرة؛ فبقي فيها ما ينوف على العشرين سنة كان يدرس في أثنائها على أشهر العلماء في تلك الحقبة، فأوصلوه إلى درجة الاجتهاد[١]. كذلك كان يُدرِّس فيها في السطوح.

وقبل أن يستقر في مسقط رأسه، أقام فترة في دمشق في حارة الخراب[٢]. ثم عاد إلى جبل عامل سنة ١٨٩٣ وفتح مدرسة سماها المدرسة العلوية، متبعاً في ذلك خطى جده أبي الحسن موسى الذي أسس مدرسة شقراء القديمة. وقد ساهمت مدرسة علي محمود الأمين، وكانت تتسع لأكثر من أربعمائة تلميذ، في تخريج عدد لا يستهان به من العلماء والأدباء. إلا أنها أُغلقت حتى قبل وفاة مؤسسها، ولم يبق منها إلا وقفٌ يسمى دار المدارس.

كانت سلطة علي محمود الأمين، فيما يتعدى التدريس، سلطة مجتهد مسموع الرأي في جبل عامل، وكان يقوم فيه بالقضاء والإفتاء. ولدى وفاته، وقد حدثت بعد نشر الدستور العثماني بقليل، فجع الناس في جبل عامل، فسارت الحشود في جنازته.

شيوخه في النجف: محمد حسن النجفي صاحب **الجواهر**، وابناه حسن وأحمد، ومحمود الذهب، وآغا رضا الهمداني، ومحمد حسين الكاظمي، ومحمد طه نجف، ومحمد كاظم الخراساني، وميرزا حسين الطهراني.

أعماله: كان قليل الكتابة ولم يترك إلا رسالة في المواريث بقيت مخطوطة وكذلك شعره.

السيد محسن الأمين، ١٨٦٧ - ٣٠ آذار ١٩٥٢*

ولد محسن الأمين في قرية شقراء في أسرة علمية، مع أن والده لم يكن عالماً. وقد بدأ دراسته في جبل عامل، متنقلاً من شيخ إلى شيخ ومن قرية إلى قرية؛ فدرس العربية وتلقى العلوم الدينية. وقد استطاع، بعد لأي، أن يذهب إلى النجف حيث أتم دراسته على خيرة شيوخها، ونال منهم إجازات عامة وإجازات بالاجتهاد.

وفي خريف العام ١٩٠١، استقر في حارة الشيعة في دمشق؛ الخراب، وقد استدعاه المؤمنون فيها. وقد بقي فيها ما بقي له من حياة، ما خلا أشهر الصيف التي كان يمضيها في شقراء. بعد ذلك

١- نجد في **العرفان**، صوراً للإجازات التي نالها، المجلد الثاني ص٥٣٤-٥٣٥.

٢- ذكره لنا علي مكي في مقابلة معه في دمشق في ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧.

* **المصادر**: سيرته (وهي في **الأعيان** أيضاً، المجلد ١٠، ص٣٣٣-٣٧٣، وفي **سيرته بقلمه وأقلام آخرين**)؛ أنظر أيضاً، **الرحيق المختوم**، ص٣٣٩-٤٠٧؛ **ومجلة المجمع**، المجلد ١٧، ص٦١٩-٦٢٣ (١٩٥٢)؛ وأديب الروماني، **سيرة**، ص٦٤٣ وما بعدها؛ ووجيه بيضون، **بين الصناديق**، ص١٨٩-٢٠٣؛ و**العرفان**، المجلد ١٧، ص٢٩-٣٤ (١٩٢٨)؛ **وهكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص٢٠٥-٢٢٤؛ **ومعارف الرجال**، الجزء الثاني ص١٨٤-١٨٦؛ **وتاريخ علماء دمشق**، الجزء الثالث، ص٦٣٣-٦٣٦؛ **وتكملة أمل الآمل**، ص٣٢٨-٣٢٩.

بسنة، أسس مدرسة للصبيان تُدرَّس فيها العلوم الوضعية أيضاً؛ وسماها المدرسة العلوية، ثم أصبحت المحسنية، ولم تزل تتوسع إلى يومنا الحاضر. بعدها بعشرين سنة، جاء دور مدرسة البنات، اليوسفية. وقد أنشأ محسن الأمين جمعيات، لإدارة هاتين المدرستين، وكذلك جمعيات خيرية. وبادر إلى إصلاح شعائر عاشوراء، فأثار غضب أقرانه.

سنة ١٩٤٢، انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق. وكان يتجنب التورط في السياسة، مع أنه كان يخالط الوطنيين ويشاركهم الرأي. وكان هدفه أن تندمج الأقلية الشيعية في الكيان السوري، وأن تحافظ، في الوقت نفسه، على خصوصياتها.

وقد بقي مجتهدنا على بساطة العيش إلى آخر حياته، التي أمضاها منصرفاً إلى التأليف، جالساً على الأرض بين كتبه وأوراقه؛ وقد كُرِّس زعيماً دينياً، بل مرجعاً.

شيوخه، في جبل عامل: محمد حسين الأمين، وجواد مرتضى، ونجيب الدين فضل الله، وموسى شرارة؛ وفي النجف: علي محمود الأمين، وأحمد الكربلائي، ومحمد باقر النجمآبادي، والملا فتح الله الأصفهاني المعروف بـ«شيخ الشريعة»، والملا كاظم الخراساني، وآغا رضا الهمذاني، ومحمد طه نجف، وغيرهم.

أعماله: له، إضافة إلى كتبه العديدة (راجع لائحة المراجع والمصادر) الكثير من المقالات الصحفية.

السيد محمد بن علي الأمين، ١٨١٢ - آب ١٨٨٠*

لا نعرف عن دراسة هذا العالم، ذي صفات الوجيه، شيئاً. وذلك أن مترجمه لا يذكر عنها شيئاً، إذ تبدأ ترجمته في **الأعيان**، بخلاف العادة، بذكر أنه نال منصب مفتي بلاد بشارة، خلفاً لأبيه ولجده، على الرغم من أن في إخوته من كان أعلم منه[1]. كذلك كان المؤمنون يتبعون فتاوى غيره من المجتهدين أكثر من اتباعهم فتاواه.

ولم يكن منصب الإفتاء ليشبع طموح محمد الأمين؛ فاستولى على أرض الأسرة في قريتي الصوانة وشقراء، على حساب إخوته. وكان بذلك ميسور الحال، ذا مال كثير وذا حظوة لدى عليّة القوم. وكان ذلك سبباً في إقلاق البعض من زعماء جبل عامل فناصبوه العداء. وقد حاول بعض وجهاء بلدة الخيام الإيقاع به؛ وكان بينه وبين يوسف آغا المملوك وخليل الأسعد نزاع أدى به إلى المثول أمام قاضي التحقيق في بيروت؛ إلا أن السيد كان يعرف كيف يدافع عن نفسه، وقد خرج منتصراً في الحالتين.

* المصادر: **الأعيان**، الجزء ٩، ص ١٢٦-١٣٤؛ و**سيرته**، ص ٣٦-٣٨.

١- محسن الأمين، **سيرته**، ص ٣٦؛ و**الأعيان**، المجلد ٩، ص ١٢٦.

وقد استضاف محمد الأمين «جون ورتابيه»، وفتح له مكتبته؛ وقد اختار له، من بين ما يقارب المائة كتاب، المؤلفات التي قام الإنكليزي باستعمالها في كتابة عرضه لمذهب الشيعة[2].

في سنة ١٨٧٧، شارك محمد الأمين في «مؤتمر دمشق»؛ وقد أقر فيه المؤتمرون قيام المملكة العربية وعلى رأسها الأمير عبد القادر؛ وقد نفته السلطات العثمانية إثر ذلك إلى طرابلس مدة ثلاثة أعوام، عاد بعدها إلى الصوانة، وهو مدفون فيها.

أديب التقي البغدادي، ١٨٩٥-١٨ آذار ١٩٤٥ *

جاء جده من بغداد واستقر في دمشق، إلا أن أديب التقي قد ولد في قضاء حاصبيا، وكان أبوه موظفاً فيه. بدأ دروسه الابتدائية في مدرسة الروم الأورثوذكس في عجلون، ثم تابعها في دمشق، في المدرسة السلطانية، فنال منها شهادة البكالوريا. وكان يتابع، في الوقت نفسه، دروساً في العربية والعلوم الدينية على محسن الأمين.

وقد بدأ أديب التقي حياته المهنية في التعليم، منذ أن نال البكالوريا، استاذاً في المدرسة السلطانية، ثم مساعداً لمدير إحدى ثانويات دمشق. عند اندلاع الحرب الكبرى أصبح ضابطاً في الجيش العثماني، وعاد بعد انتهائها إلى مهنته فأدار المدرسة العلوية ثم درّس التاريخ والجغرافيا في ثانوية دمشق. إبان ثورة سنة ١٩٢٥ ذهب إلى الأردن. ثم عاد إلى دمشق، وإلى التعليم في عدة مؤسسات ولا سيما دار المعلمات؛ وكان يلقي المحاضرات.

كان عضواً في مكتب الترجمة في وزارة المعارف؛ فكان يصدر مجلتها الرسمية: **التربية والتعليم**. كما أنه كان عضواً في اللجنة المكلفة اختيار الكتب المدرسية لمادتي التاريخ والجغرافيا. وقد انتخب عضواً في **المجمع العلمي العربي** في دمشق ونشر في مجلته العديد من المقالات.

وكان أديب التقي قد عاد إلى الدراسة بعد عشر سنوات من نيله البكالوريا، فنال إجازة في الحقوق من جامعة دمشق. ثم انتظر عشر سنوات أخرى قبل أن يبدأ بتحضير أطروحة دكتوراه في الآداب حول شعر الشريف الرضي. فذهب إلى مصر ليتسجل عند طه حسين. ولقد أنهى أطروحته إلا أنه لم يستطع مناقشتها. فقد وصلته الدعوة لمناقشتها وكان قد أصيب بسرطان لم يمهله بعد ذلك إلا قليلاً.

أعماله: **مناهج التربية والتعليم في التربية والتعليم**: **مصطفى كمال باشا في الأناضول** (أنظر أيضاً لائحة المصادر والمراجع). ديوان شعر وطني (١٩٣٢)؛ رواية، وغيرها من المخطوطات.

٢- John Wortabet, **Researches into the Religions of Syria**, p. 262

١- محسن الأمين، **سيرته**، ص ٣٦؛ و**الأعيان**، المجلد ٩، ص١٢٦.

* **المصادر**: **العرفان**، المجلد ٧، العدد ٢، ص٤٣٤ (١٩٢١)؛ والمجلد ١١، ص١٠٢٤-١٠٢٥ (١٩٢٥)؛ و**الأعيان** المجلد ٣، ص٢٣٣-٢٣٨؛ وجيه بيضون، **بين الصناديق**، ص٩٥-١٠٦.

الشيخ علي الجمّال، ١٨٩٥ - ١٩٨٤*

ولد في حارة الخراب في دمشق من أبوين فقيرين، وقد دخل الكُتّاب فيها قبل أن يذهب إلى مدرسة «الفرير العازاريين». إلا أنه لم يستطع أن يتم فيها دروسه لأسباب مادية، فعمل مساعداً لأحد كبار التجار طوال عدة سنين، وكان في هذه الأثناء، يدرس الفقه واللغة العربية على محسن الأمين، وقد شجعه على المضيّ في هذا السبيل.

والحق أن علي الجمّال لم يكن عالماً كبيراً، ولكنه كان يحفظ القرآن ويجوّده، وكان له أساس جيّد في العلوم الدينية. وقد درّس في المدرسة العلوية وشارك في إدارتها، وفي العقد الرابع من القرن العشرين تولى إدارتها فترة [1]. وقد بقي فيها مدة ثلاثين سنة. إضافة إلى ذلك كان يدرّس القرآن ويعطي دروساً مسائية. كما أنه ساهم في إنشاء جمعيات خيرية.

وكان قارئاً في مجالس العزاء في ذكرى الحسين، وقد درّبه عليها محسن الأمين. كما أنه كان خطيب مسجد القطيش، وكان يحل محل محسن الأمين في إمامة الصلاة حين يغيب، وقد خلفه في هذه المهمة بعد موته.

وكان علي الجمّال يلقي المحاضرات في المواضيع الدينية في الإذاعة السورية منذ أن بدأت بالبث، ثم في التلفزيون السوري.

شيخه: محسن الأمين.

آثاره: **دفع التمويه عن رسالة التنزيه**، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩-١٩٢٨م.

الشيخ محمد دبوق، ت- ١٧ أيار ١٨٩٩**

لم يكن محمد دبوق من أسرة من العلماء، وكان أبوه فقيراً. إلاّ أنه، مع ذلك، قرر أن يمضي في طلب العلم. وقد شرع في ذلك على عدة شيوخ، في جبل عامل، برفقة محسن الأمين. وكان محسن الأمين معجباً بطيبة صديقه وبصفاته الأخلاقية العالية؛ وقد ذكر ذلك في **سيرته**. وقد قطع محمد دبوق دراسته، من أجل أن يذهب سيراً على الأقدام، في زيارة العتبات المقدسة في العراق، لابساً ثياب الفقراء. ثم عاد إلى الدراسة ثم اضطر إلى التوقف عنها بسبب تجنيده في الخدمة العسكرية، التي أوصلته إلى «سالونيك». ولعله كان قد أصيب بعدوى هناك، أو أن هذه المرحلة من حياته أضعفت صحته.

---

* **المصادر**: **تاريخ علماء دمشق**، الجزء الثالث، ص٤٥٣ - ٤٥٤.

١ - في أحد أعداد **العرفان** الصادر سنة ١٩٣٤، يذكر أحمد عارف الزين أنه التقى، في زيارة إلى دمشق، علي الجمال، مدير المدرسة العلوية. أنظر «من ذكريات الصيف»، **العرفان**، مجلد ٢٥، ص٤٤٩.

** **المصادر**: **الأعيان** المجلد ٩ ص٢٧٤-٢٧٥؛ و**العرفان**، المجلد ٣٧، العدد ٨، ص٨٨٣-٨٨٦؛ ومحمد جواد مغنية، **مع علماء النجف**، ص١٦٧-١٧٢؛ ومحسن الأمين، **سيرته**، في مواضع متفرقة منها.

ومع ذلك استطاع محمد دبوق أن يذهب إلى النجف ليتابع دراسته، إلاّ أن مقامه لم يدم فيها طويلاً، فلم ينل درجة الاجتهاد، بل عاد إلى جبل عامل سنة ١٨٩١.

وقد درّس في مدرسة شقراء، بعد عودته، إلى جانب علي محمود الأمين. ثم أقام فترة في دمشق، في حي الخراب الشيعي، ثم عاد إلى قريته خربة سلم، ولم يطل به الأمر فوافاه الأجل.

شيوخه في جبل عامل: جواد مرتضى، وموسى شرارة، ويوسف شرف الدين؛ وفي النجف: نجيب فضل الله وغيره.

أعماله: لم يترك من الأعمال المكتوبة غير بعض القصائد.

أحمد رضا، ٤ حزيران ١٨٧٢ - ٧ تموز ١٩٥٣*

من أسرة من وجهاء النبطية، وقد درس في الكُتّاب فيها، ثم درس الصرف والنحو في مدرسة أنصار طوال سنة. ثم عاد إلى النبطية فقسم وقته بين المدرسة الحديثة التي أسسها رضا الصلح سنة ١٨٨٤ وبين بيت العالم محمد نور الدين. وقد درس في المدرسة الحساب والجغرافيا، ودرس اللغة العربية عند العالم. وفي سنة ١٨٨٦، بعد أن جاء محمد علي إبراهيم إلى النبطية، درس عليه الأدب العربي والبلاغة والمنطق والفيزياء والفلسفة الإشراقية؛ إلاّ أنه بقي يتابع دروسه في الفقه على محمد نور الدين. ثم إنه أنهى دراسة الفقه والأصول في المدرسة «الحميدية» عند حسن يوسف مكي.

وقد درّس الصرف والنحو والمنطق والبلاغة وهو يتابع دراسته فيها. ثم ترك المدرسة سنة ١٩٠٢، وتعاطى التجارة، وقد تزوج وأسس أسرة بعد ذلك بعشر سنين.

كان أحمد رضا مثابراً على الأفكار العروبية بثبات كبير. وقد اشترك في تأسيس العديد من الجمعيات لنشر المعرفة، وغيرها من الجمعيات السرية في جبل عامل؛ وفي سنة ١٩١٥ كان في قفص الاتهام في المحكمة العسكرية في عاليه. ثم إنه جابه الانتداب الفرنسي، بعد ذلك، وناصر الوحدة مع سوريا إلى أن تم توقيع المعاهدة اللبنانية الفرنسية. وكان إلى ذلك الحين يشارك في المؤتمرات الوحدوية. وبعد أن خسر قضيته، وخذلته السياسة، وجد ملجأ في الكتابة والبحث اللغوي، ولاسيما في صناعة معجمه الذي أوصاه بصنعه المجمع العلمي العربي في دمشق؛ وكان قد انتخب عضواً فيه منذ سنة ١٩٢٠.

شيوخه: محمد نور الدين ومحمد علي إبراهيم.

---

* المصادر: **العرفان**، مجلد ٣، العدد ٢١، ص٨٧٤ (تشرين الأول ١٩١١)؛ **نقباء البشر**، الجزء الأول، ص١٢٦-١٢٧؛ **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد ٢٨، العدد ٤، ص٦٤٠-٦٤٤ تشرين الأول ١٩٥٣)؛ ترجمة لعبد اللطيف شرارة في: **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول ص٢٥-٣٦؛ هاني فرحات، **الثلاثي العاملي** ص٤٥-١١٢؛ فايز ترحيني، **الشيخ أحمد رضا والفكر العاملي**.

آثاره: نشر العديد عن المقالات في **المقتطف**، **والمقتبس**، **والعرفان**، **ومجلة المجمع**، **ومجلة الكلية**، وغيرها. وقد اشتهر بمعجمه (أنظر لائحة المصادر) وبمذكراته للتاريخ (**مذكرات للتاريخ**) التي كان يكتبها يوماً بيوم، وقد نشر منها جزءاً في **العرفان**، وهي تشكل مصدراً من أثمن المصادر حول تاريخ جبل عامل. وكان غزير الإنتاج، فترك لنا **رسالة الخط**، **هداية المتعلّمين**، والكثير من الآثار المطبوعة، ناهيك عن العديد من المخطوطات.

أحمد عارف الزين، ١٠ تموز ١٨٨٤ – ١٥ تشرين الأول ١٩٦٠*

أمضى أحمد عارف الزين طفولته الأولى متنقلاً بين قريته شحور، حيث ولد، وصيدا. وقد دخل، بعد الكُتّاب مدرسة النبطية الابتدائية؛ ثم درس في مدرسة حسن يوسف مكي. بعد ذلك درس أصول الفقه على عبد الحسين شرف الدين، ثم انتقل إلى صيدا حيث تابع دراسته في العلوم الدينيّة وتعلم الفرنسية والقليل من التركية والفارسية.

في نهاية العقد الأخير من القرن التاسع عشر بدأ أحمد عارف الزين بالكتابة في الصحف. ثم أسس سنة ١٩٠٩ في صيدا، مجلة **العرفان**، التي ما لبثت أن أصبحت الناطق باسم الشيعة العرب. بعد ذلك بأقل من سنتين أنشأ مطبعة في صيدا، بعد أن كان يطبع مجلته في بيروت، وعمل في النشر فأصدر كتباً من التراث الشيعي وأخرى لمؤلفين معاصرين. وفي كانون الأول سنة ١٩١١ أصدر أسبوعية متخصصة بالمسائل العاملية سماها **جريدة جبل عامل**. إلا أنه، بين الصعوبات المادية والمضايقات العثمانية، لم يستطع أن يقوم بكل هذه النشاطات معاً، فأوقف إصدار الجريدة بعد عام على صدورها.

ونظراً لانتمائه إلى الحركة العربيّة، فقد سجنه الأتراك سنة ١٩١٢ بتهمة القدح والذم. وفي سنة ١٩١٥ لم يستدع إلا بصفة شاهد إلى المحاكمة في عاليه، مع العلم أنه كان قد انتسب إلى **جمعية الفتاة**. إلا أنه عاد فسجن من جديد وتعرض لإيقاف من الرقابة، في عهد الانتداب الفرنسي الذي لم يزل يناهضه منذ قيامه إلى الاستقلال. وكان أحمد عارف الزين ينادي بالعروبة وبالوحدة الإسلامية، ويساند الوحدة مع سوريا؛ وقد اتخذ سنة ١٩٣٦ جانب تمرد الشبيبة في بنت جبيل.

شيوخه: أحمد رضا وسليمان ظاهر وعبد الحسين شرف الدين ومنير ومُحيي الدين عسيران.

أعماله: العديد من المقالات الصحفية المنشورة في **العرفان** بخاصة، وكان يكتب افتتاحيتها،

* **المصادر**: **العرفان**، المجلد ٣، ص٨٤٠-٨٤١؛ والمجلد ٣٩ العدد ١ و٥ (كانون الأول ١٩٥١)؛ **الأعيان**، المجلد ١٠، ص٤٠٥-٤٠٧؛ **نقباء البشر**، الجزء الأول، ص١٢٧-١٢٨؛ شفيق ارناؤوط «أديب مجاهد ومجلة رائدة» **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ص٣٧-٥٢؛ Silvia Naef, «La Pensée en tant que moteur du revouveau culturel et littéraire» p. 387 - 389؛ أيوب حميد، **الشيخ أحمد عارف الزين مؤسس مجلة العرفان**، في مواضع متفرقة.

تاريخ صيدا، نشره سنة ١٩١٣.

الشيخ عبد الكريم الزين، ١٨٦٧ – ٤ حزيران ١٩٤١*

كان جده وابوه يقيمان في جبع للدراسة على عبدالله نعمة. وقد ولد فيها ونشأ وأمضى سنوات دراسته الأولى، ثم التحق بطلاب موسى شرارة في بنت جبيل. وبعد وفاة الشيخ، سافر إلى النجف، فبقي فيها ما يناهز العشرين سنة من ١٨٨٧ إلى ١٩٠٥. وقد درس على كبار المجتهدين، كما أنه جمع حوله عدداً من الطلاب جذبهم إليه وضوح شرحه.

ولدى عودته إلى جبل عامل استقر في جبشيت، قرية أمه وكانت من أسرة من السادة من آل فحص. وقد مارس فيها دوره الديني.

سنة ١٩١٥ أوقف وسجن وحكم عليه في عاليه، اذ اتهمه العثمانيون بالتآمر على الدولة، اعتقاداً منهم بأنه كان رئيساً للجمعية التي أسسها عبد الكريم الخليل. وكان ذلك قائماً على لبس، لأن عالمنا لم يكن من المشتغلين بالسياسة، فبُرئ وأُخلي سبيله.

اشتهر عبد الكريم الزين بصراحته واعتداله. وكان يقدّر الصحبة ويشارك في الحلقات الأدبية الشعرية، وعلى قلة ثروته، كان مضيافاً وأنيقاً. وكان يحب ركوب الخيل والتسابق بها، وكان له فرس أصيل.

شيوخه: عبدالله نعمة وموسى شرارة في جبل عامل، وفي النجف: محمد كاظم الخراساني وعبدالله المازندراني ومحمد طه نجف وآغا رضا الهمذاني وشيخ الشريعة الأصفهاني وغيرهم.

آثاره: **كتاب الرحمة في الطب والحكمة**؛ **رسالة في السفور والحجاب**؛ **الرد على الوهابية في تحريم بناء القبور**؛ **رسالة في المفوّضة والجبرية**؛ رسائل في علم الكلام، والأصول، والفقه، وديوان شعر. وكلها بقيت مخطوطة.

علي الزين، ت. ١٩٨٤**

ولد علي الزين في النجف يوم كان أبوه عبد الكريم مقيماً فيها وعاد إلى قرية جبشيت وهو بعد صغير، فدخل فيها الكتّاب دونما فائدة تذكر. ولم يكن وقت أبيه يتسع لتعليمه. فتأخر في البدء بالدراسة على عبد الحسين صادق الذي كان يدرّس في النبطية. وهناك في مجالس أحمد رضا ومحمد علي الحوماني، نهل من معين الشعر. وبعد أن عمل في التجارة في أثناء الحرب الكبرى،

* **المصادر**: **الأعيان**، المجلد ٨، ص ٤٨٩ وما بعدها، **نقباء البشر**، الجزء ٣ ص١١٦٩-١١٧١؛ **العرفان**، المجلد ٤٣، ص٥٢٩-٤٣٢ و٦١٠ (١٩٥٦)، على الزين، **من أوراقي**، ص٤٥.

** **المصادر**: **من دفتر الذكريات الجنوبية**، الجزء الأول، المجلس الثقافي، ص٢٥-٣٧؛ علي الزين، **من أوراقي**، ص١٣٣-١٣٤.

سافر إلى النجف سنة ١٩١٩ .

وقد تابع فيها طلب العلم وظل على تردده على الحلقات الأدبية في المدينة المقدسة . وأسس هو ومجموعة من أصحابه العامليين، **الشبيبة العاملية النجفية**، وهي جمعية تضمّ الشباب من العلماء والشعراء وتدعو إلى التجديد في الأدب . وقد أظهر علي الزين حسه النقدي المتقدم لا في الأدب فحسب، بل في منهج التدريس في النجف، أو في التقليد الطاغي على المجتمع النجفي، أو في سلطة الزعماء والعلماء . وقد ساند سنة ١٩٢٥ ثورة الدروز على سلطات الانتداب الفرنسي .

وإذ أصيب بمرض السل، فقد اضطر إلى اختصار إقامته في النجف والعودة إلى قريته جبشيت سنة ١٩٢٨ . ومن هناك أعاد صلته بأصدقائه القدامى في النجف . فكانت حياتهم الفكرية تسير على وقع اجتماعاتهم ومراسلاتهم، وكانت منصبة على الأدب والمعارضة السياسية . وفي سنة ١٩٣٥ أسسوا جمعية جديدة باسم **عصبة الأدب العاملي** فترأسها علي الزين . وفي سنة ١٩٣٦ عاد هذا الأخير، فأكد تعلقه بالوحدة السورية، وانخرط في صفوف الشبيبة في بنت جبيل . ولكنه، على الرغم من آرائه المتقدمة، احتفظ بعمامة العلماء .

وقد اختص في كتاباته، فيما يتعدى النقد الأدبي، بتاريخ جبل عامل، وشرع في إعادة النظر فيه باتباعه المنهج الحديث .

شيوخه : محمد طه الحويز وفتّاح التركي ومحمد سعيد فضل الله وعبد الرسول الجواهري وأبو القاسم الخوئي .

آثاره : يُضاف إلى آثاره العديدة في التاريخ والأدب، عددٌ كبيرٌ من المقالات ظهرت في الصحافة، كذلك بعض القصائد .

الشيخ محسن شرارة، ١٩٠١ - ١٩٤٦*

محسن بن عبد الكريم شرارة، ولد في بنت جبيل، وتكفل جدّ أبيه بتربيته، بعد سفر أبيه إلى النجف، وقد سافر إليها بدوره سنة ١٩١٩ - ١٩٢٠ للدراسة فيها . فَدَرَسَ إلى جانب العلوم الدينية، الفلسفة وعلم الكلام والرياضيات واللغة الانكليزية .

ولم يطل به الأمر حتى أصبح محور الحياة الثقافية في النجف؛ وانتظمت حوله حلقة من طلاب العلم يتناقشون في الأدب والسياسة . فكانوا لا يترددون، وعلى رأسهم محسن شرارة، في انتقاد التراث، والدفاع عن آراء طليعية، والدعوة إلى اعتماد مناهج جديدة في الأدب والتصدي في العمق

* المصادر : **العرفان**، مجلد ٢٣، العدد الأول، ص٨٢-٨٦ (كانون الأول ١٩٤٦)؛ **الأعيان**، المجلد ٩، ص٤٨-٥٠؛ **هكذا عرفتهم**، الجزء الأول، ص١٢١-١٢٨؛ **شعراء الغري**، الجزء ٧، ص٢٧٩-٢٨٤؛ Werner Ende, **From Revolt to resignation** p.61-70 حول أبيه عبد الكريم بن موسى (١٨٨٠-١٩١٤)، أنظر: **الأعيان** مجلد ٨ ص٤٣؛ **ونقباء البشر**، جزء٣، ص١١٨٢-١١٨٣ .

إلى المشكلات التي يعاني منها مجتمعهم . وكانت الخصومات والخلافات تجري على قدم وساق بينهم وبين القدماء . إلا أن محسن شرارة أثار غضب أوساط العلماء حينما نشر في **العرفان** في صيف سنة ١٩٢٨ ثلاث مقالات تتضمن نقداً شديداً لمناهج الدراسة الدينية في النجف، وتدعو لتطبيق الإصلاح . وكانت ردات الفعل شديدة إلى درجة أن حياته كانت في خطر . بعد ذلك ببضعة أشهر، أظهر عن شجاعة في انتصاره لمحسن الأمين في إصلاحه شعائر عاشوراء، وكاد أن يكون وحيداً في مواجهة الجميع .

عاد إلى جبل عامل سنة ١٩٣٥، فأنعش الحياة الثقافية والسياسية في بنت جبيل، وألقى المحاضرات في الحسينية، واهتم بالمجتمع ولاسيما بالشباب الذين كانوا يطلبون منه الفتاوى؛ وفي العام ١٩٣٦، يوم انتفض أبناء بنت جبيل، كان محسن شرارة إلى جانبهم . ومثلما كان من أمر جده موسى وأبيه عبد الكريم توفي بالسل وهو ما يزال شاباً .

شيوخه : أبو الحسن الأصفهاني، محمد حسين كاشف الغطاء، آغا جمال، ميرزا حسين النائيني .

آثاره : مقالات في المجلات : **الهدى** (في العمارة)، **والعرفان، والفجر الصادق**، وكتاب في الأخلاق، غير مكتمل؛ وترجمة لكتاب «دونالدسون»، **دين الشيعة**، **The Shiit Religion** .

الشيخ موسى أمين شرارة، ١٨٥١ - ٦ أيار ١٨٨٦*

ولد في أسرة من علماء بنت جبيل، ودرس فيها عدة سنوات قبل أن يسافر إلى النجف سنة ١٨٧١ . وفيما كان يتابع فيها أفضل دروس الفقه والأصول، كان يدرس في الوقت نفسه؛ الفلسفة الإشراقية، وعلم الكلام، ثم بدأ بالتدريس بدوره وخالط علماء العراق، وكان له بينهم صداقات، ومنهم حسن الصدر، وقد خصه بترجمة أكثر من مدحه فيها .

ترك النجف سنة ١٨٨٠، بعد أن تآكله السل؛ وعاد إلى هضاب جبل عامل . وافتتح مدرسة في بلدته بنت جبيل؛ فاجتذبت شيوخاً من مستوى رفيع، وتلامذة جيدين؛ وكان يحث الشيوخ على شرح النصوص بأقرب السبل دون اللجوء إلى الاستطراد؛ ويتابع بانتظام تقدم التلامذة بنفسه . وفي إطار متابعة العمل في التعليم ونشر الثقافة الإسلامية، قام بتنظيم الحلقات الشعرية والأدبية على غرار ما كان يجري في العراق، ودفع بالعامليين إلى تنويع أساليبهم، وعلمهم النقد الأدبي .

كذلك أنعش الحياة الدينية، فبنى المسجد الكبير في بنت جبيل . وأقام مجالس العزاء في

* **المصادر**: محسن الأمين: **سيرته**، ص٤١-٤٢ وص٥٨ وما بعدها؛ **الأعيان**، المجلد ١٠ ص١٧٢-١٧٨؛ **شعراء الغري**، الجزء ١١ ص٤٧٠-٤٧٢؛ **تكملة أمل الآمل**، ص٤٠٦؛ **معارف الرجال**، الجزء ٣، ص٥٦-٦٢؛ محمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٤٥-٢٤٦ .

ذكرى الحسين على طريقة أهل العراق، ونظمها ونسّق مواقيتها. كما أنه عمل على التقريب بين المذاهب، فالتقى بعلماء من السنة.

ولا ريب في أن موسى شرارة كان أول عالم عاملي، شملت آراؤه الإصلاحية الحياة الدينية والثقافية في جميع نواحيها. وعلى الرغم من قصر عمره الذي منعه من تحقيق رسالته، استطاع أن يترك أثره في عدد كبير من طلابه وأن يطبع تاريخ جبل عامل بطابعه.

شيوخه: في جبل عامل: جعفر بن علي مغنية، ومهدي شمس الدين. وفي النجف؛ علي الحمداني، وعبد الحسين الطريحي، ومحمد كاظم الخراساني، ومحمد حسين الكاظمي، ومحمد طه نجف.

أعماله: قصائد، ورسائل في العلوم الدينية المختلفة بقيت مخطوطة، ومنها الدرة، وهي أرجوزة في أصول الفقه.

السيد عبد الحسين شرف الدين، ١٨٧٣ - ٣٠ تموز ١٩٥٧*

ولد في الكاظمية، في العراق، في بيت جده لأمه السيد هادي الصدر، وكان أبوه يتابع الدراسة. وقد اكتسب مبادئ العربية فيها؛ وفي الثامنة من عمره عاد إلى قرية أسرته آل شرف الدين، شحور، ودرس فيها على أبيه. ثم سافر إلى العراق ودرس على كبار المجتهدين في المدن المقدسة، وذلك من سنة ١٨٩٢ إلى سنة ١٩٠٤.

وبعد عودته إلى جبل عامل بثلاث سنوات استقر في مدينة صور. وبدأ بالتأليف، وما إن صدرت مجلة **العرفان** عام ١٩٠٩ حتى بدأ بنشر كتاباته فيها. وقد زار مصر خلال الفترة ما بين أواخر العام ١٩١١ وشهر أيار ١٩١٢، بصحبة خاله محمد حسين الصدر؛ فالتقى هناك بالعلماء وحضر دروسهم في الأزهر. وقد استقى مادة أشهر كتبه: **المراجعات**، من هذه الزيارة.

وقد فرض عبد الحسين شرف الدين نفسه، وجهاً كبيراً من وجوه الحياة السياسية في جبل عامل. وقد انتدب عام ١٩٢٠ من قبل المؤتمرين في وادي الحجير ليمثلهم أمام فيصل، ثم إنه

* **المصادر**: سيرة عبد الحسين شرف الدين في **بغية**، الجزء الثاني ص٦٣-٢٥٤؛ مقدمة **النص والاجتهاد**، بقلم محمد صادق الصدر، دار النعمان، النجف ١٩٦٤، الطبعة الثالثة، ص٧-٤٤؛ هادي فضل الله، **رائد الفكر الإصلاحي**؛ **الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً** المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، عبد الكريم آل نجف، «الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين»، **التوحيد**، العدد ٥١ (١٩٩٢)، ص١٢٩-١٤٣؛ عبد المجيد الحر، **الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين**؛ **الأعلام**، جزء ٤، ص٢٧٩؛ **الأعيان**، المجلد ٧، ص ٤٥٧، **تكملة أمل الآمل**، ص ٢٥٦؛ **نقباء البشر**، الجزء ٣، ص١٠٨٠-١٠٨٨؛ **معارف الرجال**، الجزء ٢، ص٥١-٥٣؛ EI2 /IX/ 324 - 325

اضطر إلى الاختباء من الجيش الفرنسي لدوره في العصيان في المنطقة. بعد عدة سنوات قبل بفكرة الانتداب الفرنسي ودولة لبنان الكبير، إذ كان التشريع الشيعي قد اعترف به رسمياً. وقد بدأ سنة ١٩٢٨ بتنظيم الشعائر في صور؛ ثم أسس المدرسة الجعفرية فيها. وابتداءً من العقد الرابع من القرن العشرين، عمل مجتهدنا على إقامة الطائفة الشيعية، باعتبارها طائفة سياسية.

شيوخه: يوسف شرف الدين؛ محمد طه نجف، محمد كاظم الخراساني، آغا رضا الحمداني، عبدالله المازندراني (وله منه إجازات)، محمد كاظم اليزدي، شيخ الشريعة، حسن الكربلائي.

أعماله: ما يزيد على ثلاثين أثراً منها: **ثبت الإثبات في سلسلة الرواة**، **ومسائل خلافية**، **وسبيل المؤمنين**، وهذه لم تذكر في لائحة المصادر والمراجع.

محمد جابر آل صفا، ١٨٧٣ (١٨٧٥؟) - ١٩٤٥

ولد في أسرة من النبطية، ودرس فيها في المدرسة التي أسسها رضا الصلح؛ دَرَسَ الصرف والنحو والبلاغة والمنطق على محمد إبراهيم، ثم لقنه الأدب والشعر العربيين وزوّده بما يعرف من تاريخ جبل عامل. وقد أتم محمد جابر آل صفا معارفه بمطالعاته الشخصية.

امتهن التجارة إلا أنه تابع قراءاته، وانصرف إلى الكتابة؛ فأغراه التاريخ على وجه الخصوص، فعكف على تسجيل تجاربه الشخصية وما شهد من أحداث لكي يظهر التحولات الاجتماعية التي طرأت على جبل عامل.

انخرط في الحياة السياسية والاجتماعية في النبطية إلى جانب أحمد رضا وسليمان ظاهر، وكان وثيق الصلة بهما. فأسس الثلاثة جمعية ثقافية أولى سنة ١٨٩١ - ١٨٩٢ سمّوها **بالمحفل العاملي العربي** - ولعله يكون محفلا ماسونياً؛ وفي العام ١٨٩٩ أنشأوا **جمعية المقاصد في النبطية**. ثم انتسبوا إلى **جمعية الاتحاد والترقي** سنة ١٩٠٨، وما لبثوا أن انسحبوا منها على غرار غيرهم من أتباع الحركة العربية.

في العام ١٩١٥، وقف محمد جابر آل صفا في قفص الاتهام في عاليه، وقد اتهمه العثمانيون بتدبير مؤامرة ضد الدولة. إلا أنه بُرّيء وأطلق سراحه هو وغيره من العامليين، فروى ما مرّ به في نص مكتوب. وقد شارك بعد ذلك في مؤتمر **وادي الحجير** في نيسان ١٩٢٠، وكان من مؤسسي **عصبة النهضة العاملية** في النبطية، وكانت تهدف إلى إحياء الحياة الفكرية والثقافية في جبل عامل.

شيخه: محمد علي إبراهيم.

مؤلفاته: **تاريخ جبل عامل**، نُشر بعد وفاته؛ ومقالات في **العرفان**؛ وكتب ما تزال مخطوطة: **الحركة العربية في جبل عامل**؛ **وشَذرات في الفلسفة والطبيعيات**؛ **والمختارات من الشعر القديم والحديث**، وهو ديوان من ٥ أجزاء؛ **والمذكرات**، في ٦ أجزاء.

الشيخ عبد الحسين صادق، آب ١٨٦٢ - ١٩٤٢*

ولد في النجف، حيث كان يدرس أبوه. وقد فقد عبد الحسين صادق معظم أفراد أسرته في طريق العودة إلى جبل عامل، وكان لا يزال رضيعاً، فكفلته زوجة أبيه. وقد بدأ بالدراسة في مجدل سلم، ثم في عيثا فبنت جبيل، قبل أن يسافر بدوره إلى النجف، في أيار سنة ١٨٨٢. وقد بدأ فيها بمرحلة السطوح، ثم تابع في مرحلة الخارج فأوصله ذلك إلى الاجتهاد. ولئن درّس الفقه، فإن شهرته قامت على الشعر في أوساط الأدباء في المدينة المقدسة. وقد أقام، على وجه الخصوص، مراسلة بينه وبين حسين القزويني.

ترك النجف في أيلول سنة ١٨٩٨ وعاد إلى جبل عامل، فأقام في بلدة الخيام بين أسرته. وقد فتح فيها مدرسة، كان معظم طلابها ممن يودّون الهروب من الخدمة الإلزامية، بحسب قول ابنه حسن، أما الباقون فكان في إمكانهم أن يتابعوا طلب العلم في النجف. وقد بنى عبد الحسين صادق المساجد في الخيام وفي القرى المجاورة.

بعد وفاة حسن يوسف مكي عام ١٩٠٦، استقر في النبطية فوسّع مسجدها وبنى فيها أول حسينية في جبل عامل. وقد دفن في مقبرتها.

شيوخه: محمد طه نجف، ومحمد حسين الكاظمي، ورضا الحمداني، وحسين الخليل، ومحمد الشربياني، والمامقاني، ويؤكد ابنه حسن أنه نال إجازة من محمد حسن الشيرازي.

أعماله: **المواهب السنية في فقه الإمامية**، وهو شرح **لقوانين الأصول**؛ أرجوزة في الإرث؛ قصيدة في الرد على الوهابية، **تنبيه الرافضين على فظائع الوهابيين**؛ في علم الكلام: **الشذرات في مباحث العقول والإيقاعات**؛ فتاوى مخطوطة؛ **سيماء الصلحاء**، رسالة في شعائر عاشوراء؛ **سقط المتاع**، ديوان شعر منشور، من جزءين، خصص الأول منه لمدح النبي وآل بيته.

أحمد صندوق، ١٨٩٧ - ١٩٥٥**

أسرته من أصل عاملي، على غرار آل مرتضى وآل بيضون، وجلهم من الأتقياء والأدباء من شيعة حارة الخراب في دمشق. ويظهر اسم أحمد صندوق في المصادر مسبوقاً بلقب الشيخ؛ إلا أن آل صندوق قد اكتشفوا، منذ وقت قليل، نسباً لهم يعود بهم إلى علي بن الحسين، ما يجعلهم يلقبون

* المصادر: **العرفان**، المجلد ٣١، ص٤٨٥-٤٨٨؛ **سقط المتاع**، الجزء الأول ص٢٥٥-٢٦٤. (والترجمتان هاتان متشابهتان، كتبهما أحمد الصادق)؛ **الأعيان**، المجلد ٧، ص٤٣٥-٤٣٨؛ **معارف الرجال**، الجزء ٢، ص٤١-٤٧؛ **نقباء البشر**، الجزء ٣ ص١٠٣٠-١٠٣٢؛ **شعراء الغري**، الجزء ٥، ص٢١٠ وما بعدها؛ **تكملة أمل الآمل**، ص٢٥٤.

** المصادر: **تاريخ علماء دمشق**، الجزء ٣، ص٢٦٠-٢٦٢؛ **الأعيان**، المجلد الثاني، ص ٦١٤-٦١٨.

بالسادة[1].

بدأ أحمد صندوق دراسته في المدرسة العلوية، ثم تابعها في مدرسة «الفرير العازارية». إلا أن وفاة أبيه، في الحرب الكبرى، ألزمته بترك المدرسة والبحث عن عمل. وعلى الرغم من الصعوبات المالية، فإنه تابع دراسته بانتظام على محسن الأمين، فعلّمه العربية، والآداب، والفقه، وغيرها من العلوم الإسلامية؛ وعلى عمه يوسف صندوق وكان فقيهاً وشاعراً[2].

وبعد أن أصبح أحمد صندوق، بدوره، شاعراً وأديباً، انصرف إلى مهنة التعليم. وقد بقي، خلال ثلاثين سنة، أي إلى وفاته، يدرّس العربية والتاريخ الإسلامي، في المحسنية، وكان مديراً لها في إحدى الفترات. وفي العقد الرابع من القرن العشرين درّس في اليوسفية أيضاً. ولذلك كان يطلق عليه في حارة الخراب لقب «أستاذ الحي».

كان كثير الكتابة شعراً ونثراً ولا سيما في التاريخ والأدب، إلا أن نصوصه بقيت مخطوطة وغير مكتملة.

شيخه: محسن الأمين.

أعماله: قصائد، ومخطوطات نثرية.

سليمان ظاهر، ١٠ آذار ١٨٧٣ - ٥ كانون الأول ١٩٦٠*

بدأ سليمان ظاهر بالتردد إلى الكُتّاب في سنّ العاشرة. ثم بدأ بالانتقال من شيخ إلى شيخ في جوار بلدته النبطية حتى وصل إلى بنت جبيل حيث كانت مدرسة موسى شراره. ولما توفي، عاد سليمان ظاهر إلى شيخه الأول محمد نور الدين، ثم دخل مدرسة حسن يوسف مكي فدرس ودرّس فيها. وبعد أن أغلقت تابع درسه على نفسه. وقد تعدى اهتمامه العلوم الدينية إلى غيرها من العلوم، فكان يقرأ المجلات ولا سيما **المقتطف** و**الهلال** و**المنار**، وكتباً من منشورات بيروت ومصر، وإذ وسّع آفاقه فقد بدأ بكتابة النثر والشعر على طريقة الكتاب العرب الجدد؛ وما لبث ان بدأ بالكتابة لحساب الجرائد والمجلات، وارتبط بصداقات برجال الأدب في بلاد الشام ومنهم إبراهيم الأسود ومحمد كرد علي وشكيب أرسلان وعيسى اسكندر المعلوف وغيرهم كثر. سنة ١٩٢٧ انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق.

[1] - أنظر ترجمة داوود صندوق (ت ١٩٠٨)، كتبها سعيد الطريحي في **تاريخ علماء دمشق**، الجزء ٣، ص٦٦؛ ومقال Laura Bottirni, **OM**, 1995, p. 62. إلا أن أسر السادة في الحي يُنكرون ذلك.

[2] - أنظر ترجمة يوسف صندوق (١٨٦٦-١٩١٦)، في **تاريخ علماء دمشق**، الجزء ٣، ص٨٠.

* **المصادر**: **الأعيان**، المجلد ٧، ص٣١٠، **العرفان**، المجلد ٣، ص٨٨٩ (تشرين الأول ١٩١١)، والمجلد ١٢، العدد الأول، ص٢٣ (أيلول ١٩٢٦)؛ **نقباء البشر**، الجزء ٢، ص٨٢٨-٨٣٣؛ أحمد أبو ملحم "الشيخ سليمان ظاهر؛ رائد عروبي"، **وجوه ثقافية من الجنوب**، الجزء الأول، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي ص٥٣-٧١؛ سليمان ظاهر، **جبل عامل في الحرب الكونية**، ص ١١-١٦؛ هاني فرحات، **الثلاثي العاملي**، ص١١٥-١٦٨.

سنة ١٨٩٩، أسّس هو وأحمد رضا ومحمد جابر آل صفا **جمعية المقاصد** في النبطية وكان نائب رئيسها واشتغل فيها طوال حياته. وقد أنشأ جمعيات أخرى هو وصديقاه. وبعد أن انتسب إلى جمعية **الاتحاد والترقي**، عاد فأنكر سياستها في التتريك وانضم إلى صفوف الحركة العربية. وكان بين من وقفوا في قفص الاتهام في عاليه سنة ١٩١٥. بعد ذلك عارض الانتداب الفرنسي ودعا بشدة إلى الوحدة مع سوريا.

اشتغل سليمان ظاهر بالتجارة وبالوظائف العامة. فقد عينته حكومة فيصل سنة ١٩١٨ حاكم صلح (أي قاضي التحقيق) في صيدا ثم عزله الفرنسيون. وفي سنة ١٩٢٤ عُيِّن عضواً في محكمة كسروان ثم حاكم صلح في الهرمل. إلا أنه عاد في نهاية المطاف إلى النبطية.

شيوخه: محمد نور الدين وحسن إبراهيم ومصطفى عاصي ومحمد إبراهيم وجواد سبيتي وأحمد مروّة.

أعماله: العديد من المقالات، ديوان شعر، رسالة في ذم الدراويش، وغيرها من الأعمال المخطوطة مثل: **تاريخ الشيعة السياسي**.

الشيخ محمود عباس العاملي، ١٨٦٧ - ١٩٣٥*

تخلو المصادر المتوفرة لدينا من المعلومات حول دراسة محمود عباس العاملي. وهو من قرية عيثرون قرب بنت جبيل، وكان متبحراً في علوم اللغة العربية، ومطلعاً على الفقه؛ إلا أنه لم يكن يتقن أصول الفقه ولا المصطلح النجفي[1]: ما يعني أنه لم يدرس في مدن العراق المقدسة، ولا حتى على كبار العلماء العامليين، بل كان من العصاميين.

وقد ترك جبل عامل وذهب ليعمل في بيروت، على غرار العديد من المحرومين فيه. فاستقر هو وأسرته في غرفة واحدة في برج البراجنة، وكانت في ذلك الحين لا تزال قرية واقعة جنوبيّ المدينة الكبيرة. فاشتغل في الوعظ وتعليم أركان الدين، في البيوت أو في دكاكين التجار.

وفي الصيف أثناء العطلة المدرسية، كان يذهب بتلامذته الى مكان بعيد عن الضجيج ليعطيهم دروساً في الدين واللغة العربية. وكان، على كثرة تقاه وكرمه، يحبه بسطاء الناس ويحترمونه نظراً لقربه منهم.

وكانت له مكتبة باسم المكتبة العاملية، بمثابة مستودع لمجلة **العرفان** في بيروت.

أعماله: **وقعة صفين**؛ **وأساس التعليم**، موجه لتعليم الأولاد[2]؛ **والكوكب الوضاح في إطفاء**

---

* **المصادر**: محمد جواد مغنية، **مع علماء النجف الأشرف**، ص١٨١-١٨٥؛ **والعرفان**، في مواضع متفرقة.

١- **مع علماء النجف**، ص١٨٢.

٢- ذكرت **العرفان** في عدد أيار ١٩٣٢ صدور الطبعة الثانية من الجزء الأول من هذا الكتاب (٣٢ص). أنظر **العرفان**، المجلد ٢٣ ص١٧٢.

المصباح، وهو دحض لرسالة كاتب سني، مصباح شبقلو، في ذم زواج المتعة[3].

الشيخ محمد علي عز الدين، ١٨٢٣ - ١٧ تموز ١٨٨٤*

بدأ دراسته في كفرا، قرية والدته، وهي من أسرة من العلماء من آل السبيتي؛ ثم تابعها في مدارس جبل عامل، في حدّاثا والنميرية، ثم في جبع. ثم سلك طريق النجف، وعاد منها سنة ١٨٥٠.

أقام محمد علي عز الدين، أول ما أقام، في كفرا، ودرّس فيها. ثم انتقل إلى حناويه وأسس فيها مدرسته، وكان عدد تلامذتها في تزايد مستمر؛ وقد زارها «لويس لورتيه» في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر، وقابل شيخها. وقد تفرق جمع المدرسة بعد وفاته، إلا أن حفيده إبراهيم بن حسن (١٨٦٠-١٩١٤)، أعاد فتحها بعد ذلك بسنوات، وكان قد أنهى دراسته في النجف سنة ١٨٩١[1].

وقد أصبح محمد علي عز الدين مجتهداً مشهوداً له في جبل عامل، حتى أن بعض المؤمنين كانوا يتبعون أحكامه بدلاً من أحكام عبدالله نعمة. وكان إذا فرغ من التعليم في مدرسته أو من إصدار الأحكام أو الفصل في النزاعات في بعض القرى، ينصرف إلى الزراعة أو يتعاطى التجارة ليكسب رزقه ورزق أسرته. وكان إذا ما فرغ من ذلك انصرف إلى الكتابة.

شيوخه: علي بن حسين مروة، وعلي إبراهيم، وعبدالله نعمة؛ وفي النجف: علي ابن الميرزا خليل الطهراني.

آثاره: رسائل في الفقه وقصائد في الرثاء وكمية كبيرة من المخطوطات حول مواضيع مختلفة تراوح بين الطب ونقد رواة الأحاديث. وله رسالة في امتداح الحجاب، ومختصر في العبادات، وكتاب في الرجال وفيه تاريخ لجبل عامل. وعلى ما يبدو ان هذه الأعمال بقيت مخطوطة ما خلا واحداً طبع في بيروت، هو: **تحفة الأحباب في المفاخرة بين الشيب والشباب**.

منير عسيران، نحو ١٨٧٠ - ١٩٤٧ (؟)**

كان أبوه من تجار صيدا البرجوازيين، أما أمه فمن أسرة من علماء الداخل في جبل عامل من آل خاتون. ولقد دخل مدرسة للإرساليات المسيحية قبل أن يذهب إلى جبع للدراسة فيها؛ ثم سافر إلى النجف، وكان شيخه فيها محسن الأمين، مع العلم أنه لا يمكن الحسم في هذه المسألة، وذلك لأن

٣- انظر W. Ende, «Ehe auf Zeit...», p. 35؛ **ونقباء البشر**، المجلد ١٨ ص١٨٧.

* **المصادر**: **الأعيان**، مجلد ٩، ص٤٤٨-٤٤٩؛ وموسى عز الدين، **التذكرة**، ص٥٧-٨١.

١- موسى عز الدين، **التذكرة**، ص٩٢-٩٣. حول ابراهيم عز الدين انظر أيضاً: **نقباء البشر**، الجزء الأول، ص١٢.

** **المصادر**: مقابلة مع ابنته أميرة عسيران في بيروت في ٥/٦/١٩٩٣. ومقابلة مع حسن الأمين في بيروت في ١٣/٩/١٩٩٣؛ وأحمد عارف الزين، **تاريخ صيدا**، ص ١٦٣.

منير عسيران لم يصل في طلب العلم إلى الاجتهاد. وفي السنوات الأولى من القرن العشرين، بعد أن عاد منير عسيران إلى صيدا، كان يعرف ثلاث لغات هي: العربية، والفارسية، والفرنسية. وقد تعلم الفرنسية على أحد رجال الدين المسيحيين.

ولقد شارك منير عسيران في الحياة السياسية في المنطقة؛ فكان في قفص الاتهام في عاليه سنة ١٩١٥ وشارك في مؤتمر الحجير سنة ١٩٢٠، وكان يومها قاضي صيدا، فرأى الفرنسيون فيه «شيعياً متنوراً» يمكنهم أن يتعاملوا معه[١]. وبالفعل أصبح منير عسيران سنة ١٩٢٦ ممثل الطائفة الشيعية حين عُيّن رئيساً لمحكمة التمييز الجعفرية التي أُسّست في تلك السنة. ولا ريب في أن تعيينه كان يستند إلى استعداداته الدبلوماسية وحسن صلاته بالفرنسيين، أكثر منه إلى كفاياته الفقهية.

ولئن كان منير عسيران لا يستطيع منافسة كبار المجتهدين في جبل عامل، فإنه قد اتخذ لنفسه في جماعة العلماء، مكاناً على حدة. كذلك فإنه، نظراً لقيامه بدور الوسيط بين الدولة والشيعة، اختير رئيساً لجمعية العلماء العاملية خلفاً لحسين مغنية.

شيخه: محسن الأمين.

أعماله: لا نعرف له إلا مقالة نشرها في **العرفان** سنة ١٩٠٩ رداً على **المنار**.

السيد نجيب فضل الله، ١٨٦٤ - ١٩١٧*

نجيب فضل الله من قرية عيناثا جنوب بنت جبيل. درس في مدرسة حناويه، ثم في مدرسة موسى شرارة في بنت جبيل؛ وبدأ بالتدريس فيها. وقد قدّره تلامذته منذ تلك الحقبة؛ من بينهم محسن الأمين، الذي احتفظ منه بذكرى رجل ذي ذكاء حاد، عميق. بعد وفاة موسى شرارة، سافر إلى النجف وبقي فيها تسع سنوات؛ فدرس حتى أصبح مجتهداً، ونال إجازة شيوخه بذلك، ودرّس فيها فأجاد في التدريس حتى أنه جمع حوله حلقة كبيرة من الطلاب. وقد كان مشهوراً بمعارفه المتعلقة باللغة والسنة، على الأخص.

وقد استجاب نجيب فضل الله لنداء العامليين بالرجوع إليهم والإقامة بينهم، فترك النجف وعاد. وقد تقلد زمام الريادة الروحية في جبل عامل، وأسس فيه مدرسة. وقد وقف في وجه الزعماء، ولاسيما كامل الأسعد، دفاعاً عن الفقراء؛ وكان كامل الأسعد، مع ذلك، يستمع إلى آرائه.

١- Archives MAE, fonds Beyrouth, carton n° 2373, dossier: Saïda, Tyr, 1920; **T.E.O.** (zone Ouest) bureau B, n° 138, 19/1/1920. Note: Principaux chefs metwalis des régions de Nabatié, Saïda, Tyr

* **المصادر**: **الأعيان**، المجلد العاشر، ص٢٠٦-٢٠٨؛ **والعرفان**، المجلد ١٥، ص١٠٩٤-١٠٩٩؛ **وشعراء الغري**، الجزء ١٢، ص٣١٤-٣١٦؛ **ومعارف الرجال**، الجزء ٣، ص١٨٥-١٨٨؛ ومحسن الأمين، **سيرته** ص٦٣ وما بعدها. لا تجمع المصادر على تاريخ ولادته: ١٨٦٢ أو ١٨٦٣ أو ١٨٦٤؛ ولا على تاريخ مدة إقامته في العراق: ١٨٨٥ إلى ١٨٩٤ أو ١٨٨٨ إلى ١٨٩٧.

شيوخه في جبل عامل: جعفر مغنية، ومحمد علي عز الدين، وموسى شرارة. وفي النجف: باقر الطهراني، وآغا رضا الهمذاني، والملا كاظم الخراساني، ومحمد طه نجف، ومحمد الشربياني، وقد أجازوه جميعاً.

آثاره: لم يترك نجيب فضل الله آثاراً مكتوبة؛ إلا أنه نقل معارفه إلى أولاده، فنبغ منهم اثنان وعُرفا بسعة معارفهما، وتقاهما، وعزوفهما عن أمور الدنيا، وهما: محمد سعيد (١٨٩٨-١٩٥٤) وعبد الرؤوف (١٩٠٧-١٩٨٥). وقد درس كلاهما في النجف على علمائها الكبار. *

الشيخ يوسف الفقيه، ١٨٧٠ - ١٩٥٧**

ولد في حاريص في أسرة من العلماء وبدأ دراسته على أهله، ثم ذهب إلى عيثا الزط ليدرس فيها، ثم إلى عيناثا. وكان قد قطع شوطاً كبيراً في العلم حينما سافر من جبل عامل إلى النجف سنة ١٩٠٠. وقد عاد منها مجتهداً بعد أن أمضى فيها سبع سنوات، مستحقاً ما ناله من إجازات.

وقد أدى الولاء لفيصل، بعد سقوط دمشق في أيدي الجيوش العربية، وبقي على ولائه له، فيما كان غيره من علماء جبل عامل قد بدلوا ولاءهم، اتباعاً للزعيم كامل الأسعد. وقد شارك في هذه الحقبة، في العديد من الاجتماعات السياسية التي كانت تضم الكثيرين من الوجهاء والعلماء، بهدف تقرير ما سيؤول إليه مصير جبل عامل.

في العقد الرابع من القرن العشرين كان يوسف الفقيه مستشاراً في محكمة التمييز الجعفرية في بيروت[١]. ثم خلف منير عسيران في رئاستها.

شيوخه: حيدر وجواد مرتضى، ونجيب فضل الله، وفي النجف: كاظم يزدي، ومحمد طه نجف، وفتح الله «شيخ الشريعة»، ومحمود الذهب، وعلي رفيش.

أعماله: فيما خلا **حقائق الإيمان**، وهو كتاب في علم الكلام، ألف كتباً في الفقه، ومنها **مصابيح الفقه**، وهو رسالة في المواريث قدّم لها المرجع أبو الحسن الأصفهاني، وزكاها. وقد علقت **العرفان** عليها حين نُشرت بالقول إنها أشبه ما تكون بالرسالة العملية[٢]. ونذكر له أيضاً: **الأحوال الشخصية**، مطبوع. وله كتب بقيت على ما يبدو مخطوطة: **نقل الأموات**، ورسالة في نجاسة المشركين بالذات والصفة[٣].

* أنظر الأول في **الأعيان**، مجلد ٩، ص٣٤١-٣٤٢؛ والثاني في **مستدركات الأعيان**، مجلد ٣ ص١١٩-١٢٢.

** **المصادر**: يوسف الفقيه، **حقائق الإيمان**، ص٢٤٩-٢٥٢.

١- **البشير**، العدد ٥٣٨٩، (١٩٣٧)، ص٥.

٢- **العرفان**، مجلد ٥، ص٢٠٢.

٣- انظر **الذريعة**، الجزء ٢٤، ص٦٦ و٢٩٣.

الشيخ موسى قبلان، ت . ١٩٣١-١٩٣٢*

ولد في ميس الجبل، ودرس مرحلة المقدمات في بنت جبيل وعيناثا، ثم سافر إلى النجف سنة ١٨٩١ برفقة محسن الأمين، وقد بقي بعد ذلك من بين رفاق دراسته في المدينة المقدسة؛ وقد امتدح فيه مروءته، وروى في **سيرته** ما قاما به من العناية بأبناء بلدهما ممن أصيبوا بحمى قاتلة، في أثناء إقامتهما في النجف .

ولا تُظهر المصادر المتوفرة غير هذه المعلومات عن حياة هذا العالم؛ ولا نعرف عنه إلاّ أنه حضر **مؤتمر وادي الحجير**، سنة ١٩٢٠، وأن موقفه كان مناهضاً للانتداب[١] .

شيوخه : محمد طه نجف، وشيخ الشريعة، ومحمود الذهب .

أعماله : رسالة في الرضاعة، مخطوطة .

السيد جواد مرتضى، ١٨٥٠ – كانون الثاني ١٩٢٢**

بدأ دراسته في حدّاثا ثم في شقراء فمجدل سلم، قبل أن يذهب إلى النجف سنة ١٨٧٢، بصحبة أخيه حيدر[١] . وقد عاد جواد بعد تسع سنين إلى جبل عامل، تاركاً أخاه يتابع فيها دراسته . فدرّس فترة في قريته عيثا الزط . ثم عاد إلى النجف فدرس من سنة ١٨٨٣ الى ١٨٩٢، على كبار شيوخها .

وقد بدأ بالتدريس، لدى عودته، في المدرسة الحيدرية التي أسسها أخوه . ثم انتقل إلى بعلبك ليقيم فيها بطلب من سكانها؛ فدرّس فيها ووعظ الناس، وبنى مسجداً ومدرسة . وقد بقي فيها عشرين سنة، عاد بعدها إلى عيثا الزط، فما لبث أن توفي ودفن فيها .

شيوخه : أبوه حسين مرتضى، وموسى مروة وعبدالله الأمين ومهدي شمس الدين في جبل عامل . وفي النجف: موسى شرارة، ومحمد حسين الكاظمي ومحمد طه نجف وحبيب الله الرشتي ومحمد كاظم الخراساني .

آثاره : **مفتاح الجنّات** (مجموعة أدعية)؛ **شمس النهار في الرد على المنار** (رسالة في تحليل الجمع بين الصلوات، رداً على المنار)؛ **رسالة في الأخلاق** .

---

* **المصادر**: حبيب إبراهيم، **المذكرات**، ص١٠٨؛ ومحسن الأمين، **سيرته**، ص٩٩ و١٣٠-١٣١؛ و**خطط** ص٣٦٣ .

١ - أحمد رضا، «للتاريخ»، **العرفان**، المجلد ٣٣، ص٨٥٨ و٩٨٨ .

** **المصادر** : **الأعيان**، مجلد ٤ ص٢٦٦-٢٧٠، **نقباء البشر**، الجزء الأول، ص٣٢٧ .

١ - لا نملك الكثير من المعلومات حول حياة حيدر مرتضى (ت ١٩١٨) أنظر **الأعيان**، المجلد ٦، ص٢٦٦ و**نقباء البشر**، جزء ٢ ص٦٨٤ .

الشيخ حسين مغنية، ٦٤/ ١٨٦٣ - ١٩٤٠*

أمضى حسين مغنية طفولته الأولى في النجف، حيث توفي والده في أثناء دراسته فيها . ولما بلغ الثامنة من عمره، حاولت أمه مع خاله أن يعودا إلى جبل عامل، إلا أن البدو قتلوا خاله في الطريق، فاضطرت أمه إلى أن تعود به إلى النجف، ثم رجعت إلى ديارها بعد ذلك بقليل .

في جبل عامل، أُرسل أول الأمر إلى المدرسة الابتدائية في صور؛ بعد ذلك انتقل إلى حناويه لدراسة العلوم الدينية فيها؛ ثم في بنت جبيل . ثم إنه رغب في الذهاب إلى العراق، واقترح على صديقه محسن الأمين أن يسافرا معاً، وهكذا كان؛ إذ انطلقا معاً سنة ١٨٩١م، وتابعا معاً الدروس نفسها، ثم عادا إلى جبل عامل بعد عشر سنين ونصف السنة .

رجع حسين مغنية إلى قريته طيردبا، وقام فيها بما يقوم به المجتهد من مهام دينية . ولم يطل به الأمر حتى فرض نفسه واحداً من أشهر العلماء العامليين، بعلمه وصفاته الأخلاقية، على الرغم من أنه لم يؤلف كتاباً . كان رجلاً هادئاً، ركيك الصحة على أغلب الظن، فكان يتجنّب الخوض في السياسة، وقد اقتصر تأثيره على القضايا الدينية . ولقد اعتذر عن المشاركة في الوفد العاملي الذي شُكل للقاء فيصل في دمشق سنة ١٩٢٠م وذلك بعد أن مثّل جبل عامل أمام لجنة «كينغ – كراين» سنة ١٩١٩م .

ولا ريب في أنه اختير لرئاسة جمعية العلماء العاملية، بسبب اعتداله، وقد بقي في هذا المنصب إلى حين وفاته . وكان يُعدّ في جبل عامل رئيس العلماء، مع العلم أنه لم يقبل بمنصب رئيس محكمة التمييز الجعفرية، ولو أنه قَبلَ بذلك لأمكنه جعل موقعه رسمياً .

شيوخه : محمد علي عز الدين وموسى شرارة في جبل عامل؛ وفي النجف : شيخ الشريعة ومحمد كاظم الخراساني ورضا الهمذاني ومحمد طه نجف .

السيد حسن يوسف مكي، ١٨٤٤-١٩٠٦**

غالباً ما كان يسمى بالحبوشي نسبة إلى قريته حبوش . درس في جبع، في مدرسة عبدالله نعمة، ثم في مجدل سلم . وذهب إلى العراق سنة ١٨٧٠ فدرس على كبار العلماء في النجف وفي الكاظمية .

وقد اتصل أهل النبطية بشيوخه لدعوته إلى الإقامة بينهم؛ فوصلها سنة ١٨٩١ . وما إن وصل

---

* **المصادر** : **الأعيان**، المجلد ٦ ص١٠٣-١٠٥؛ و**نقباء البشر**، الجزء ٢ ص٦٠١-٦٠٢ . ويشير محسن الأمين في ترجمته له إلى تاريخين لميلاده ١٢٧٥هـ(٥٩/ ١٨٥٨م) و١٢٨٠هـ(٦٤/ ١٨٦٣م) .

** **المصادر** : كتابٌ جمعَ المراثي التي قيلت فيه ولا سيما من طلابه : **كتاب رنة الشجن في مراثي الحسن**، ص٥-١٠؛ و**الأعيان** المجلد ٥، ص٣٩٤-٣٩٥، و**نقباء البشر**، الجزء الأول، ص٤٥١-٤٥٢، ومحمد جابر آل صفا، **تاريخ جبل عامل**، ص٢٤٩ وما بعدها .

حتى استدعاه شيعة دمشق، ليرأس بعثتهم إلى الحج. بعد عودته بنى مدرسة وسمّاها «الحميدية»، واضطر إلى توسيعها نظراً لإقبال التلامذة عليها؛ وقد وصل عددهم إلى المائتين.

وقد اكتسب حسن يوسف مكي، في موازاة عمله التربوي، شهرة واسعة في الإرشاد الديني؛ فكان يفصل في المنازعات، ويقضي بين الناس. ولم يكن يهاب الزعماء، بل كان يوبخهم علناً، إن اقتضى الأمر. أضف إلى ذلك أنه كان من دعاة التقريب بين المسلمين من مختلف المذاهب، وكان يرعى الوئام بين دروز الخيام ومسيحييها وبين الشيعة. وكانت له صلات صداقة بمطران الكاثوليك باسيليوس حجّار.

توفي بغتة بانفجار في الدماغ.

شيوخه: مهدي شمس الدين في جبل عامل؛ وفي النجف: محمد حسين الكاظمي، ومحمد طه نجف، وحسين الطهراني، ومحمد كاظم الخراساني، ومحمد الشرابياني، وفي الكاظمية: محمد حسن آل ياسين.

آثاره: على ما يبدو، لم يترك أثراً مكتوباً. ويكمن تأثيره في العلوم الدينية في عدد الطلاب الذين درسوا عليه، وفي نوعية دروسه.

الشيخ عبدالله نعمة، ١٨٠٤ - كانون الثاني ١٨٨٦*

أصله من حبّوش. وقد بدأ بطلب العلم في الكوثرية ثم سافر إلى النجف حيث نال درجة الاجتهاد. في تلك الفترة، طلب سكان مدينة رشت، في بلاد فارس، عالماً، فشجعه أحد شيوخه علي كاشف الغطاء، على أن يستجيب إلى طلبهم. ولكنّ المرجع حسن النجفي، وكان عبدالله نعمة قد درس عليه أيضاً، نصحه بأن يبقى في النجف، إذ كان يتوقع له مستقبلاً كبيراً فيها. إلا أن عبدالله نعمة ذهب إلى رشت وأقام فيها إثني عشر عاماً، ثم عاد إلى جبل عامل.

استقر في جبع، حيث كانت له الرياسة الدينية على شيعة بلاد الشام بأكملهم. وكان يقوم في كل سنة بجولة على رعيته فينتقل إلى جبل لبنان فبعلبك فضواحي حمص وحلب، وكان يتوقف في طريقه في دمشق ويبقى فيها فترة.

كان لعالمنا نفوذ كبير، والروايات التي تشهد بهيبته وتقاه كثيرة. وكان الزعماء لا ينفكون عن تقديم آيات الاحترام له؛ رغم تجاهله لهم. وكان يعمل في تسيير أملاكه بيده ويهتم بحديقته.

وقد أجار بعض المسيحيين سنة ١٨٦٠؛ فهاجم الدروز منزله ونهبوه. فطالب بالتعويض في دمشق وإسطنبول فرُدّ طلبه. إلا أن جماعة من الفرس من سكان اسطنبول عوّضته عن خسائره.

---

* **المصادر**: **الأعيان**، المجلد ٨، ص٦٠-٦٢؛ وعلي مروّة، **تاريخ جبع**، ص٣٧٣-٣٨٦ (يستعيد نص الأعيان)؛ و**معارف الرجال**، الجزء الثاني ص١٦-١٧، و**تكملة امل الآمل**، ص٢٧٠-٢٧١؛ و**نقباء البشر**، جزء ٣ ص١٢٠٤-١٢٠٦؛ و**تاريخ علماء دمشق**، جزء ٣ ص٢٤-٢٦؛ وحبيب إبراهيم، **مذكرات**، ص٢١-٢٢.

أسس في جبع مدرسة اجتذبت العديد من الطلاب، ثم أغلقها.

شيوخه: حسن القبيسي، في الكوثرية. وفي النجف: علي بن جعفر كاشف الغطاء، وجعفر التُستري، ومحمد حسين ياسين، ومحمد حسن النجفي (وقد أعطاه إجازة الاجتهاد). والظاهر أنه لم يترك أثراً مكتوباً.

السيد عبد الحسين نور الدين، ١٨٧٦ - تشرين الأول ١٩٥٠*

من الواضح أن تفاصيل حياته كانت خافية على أصحاب كتب التراجم، ولو أنهم يكثرون من ذكره. على أن عبد الحسين نور الدين كان مشهوراً في جبل عامل بنشاطه في المجالين الاجتماعي والسياسي.

دخل المدرسة «النورية» في قريته النبطية الفوقا، وكان قد أسسها عمه علي نور الدين. ثم سافر إلى النجف، ولم يكن قد تجاوز الخامسة عشرة من عمره؛ فدرس فيها ما يقارب العشرين سنة؛ وخرج منها بإجازة الاجتهاد.

وقد عاد إلى قريته بعد سنة ١٩٠٧، إثر وفاة ابن عمه محمد نور الدين [1]، ابن مؤسس المدرسة النورية، وكان يدرس فيها، فحل محله ما يقارب السنتين. وظل عالمنا بعد ذلك يمارس مهمّات دينية غير رسمية - نظراً لرفضه تولي منصب رسمي.

التزم بالقضية العربية، وكان عضواً في الوفد الذي ذهب لمقابلة الملك فيصل في دمشق، بعد انعقاد مؤتمر وادي الحجير سنة ١٩٢٠. وقد التجأ إلى هونين على إثر ذلك، حيث أقام إلى أن استقر الوضع السياسي في جبل عامل. إلاّ أن سقوط الحكومة العربية أصابه بصدمة رافقته طوال حياته.

توفي بغتة في بعلبك، وكان في زيارة لحبيب إبراهيم.

شيوخه: محمد طه نجف، ومحمد كاظم الخراساني، ومحمد كاظم اليزدي، ومحمد ذهب، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

آثاره: **الكلمات الثلاث**، في ثلاثة أجزاء طبع منها الأول: **عمر والإسلام**؛ ورسائل مقتضبة في الفقه، مخطوطة. وبعض المقالات الصحافية.

---

* **المصادر**: **العرفان**، المجلد ٣٨، العدد الأول ص٨٠ (كانون الأول ١٩٥٠)؛ **الأعيان**، المجلد ٧، ص٤٤٥؛ **نقباء البشر**، الجزء ٣، ص١٠٧٥-١٠٧٦؛ **شعراء الغري**، الجزء ٥، ص٣٠٠؛ **تكملة أمل الآمل**، ص٢٥٦؛ حبيب إبراهيم، **مذكرات**، ص٩٧؛ محمد أمين شمس الدين، **الضمير البارز**، الجزء الأول، ص١٩؛ مقابلة مع ابنه مهدي نور الدين في النبطية، في ٢٠/ ٥/ ١٩٩٣؛ صور عن إجازاته أعطانيها ابنه.

١ - حول محمد نور الدين، أنظر: **الأعيان**، مجلد ٦، ص ٦٩.

«زينوفي تشكوف» ١٦ تشرين الأول ١٨٨٤ - ٢٧ تشرين الثاني ١٩٦٦*

ولد في «نيجني - نوڤغورود»، على ضفاف الفولغا، وكان اسم اسرته اليهودية «سڤردلوف»، ثم اتخذ سنة ١٩٠٣م اسم أبيه بالتبني، «ألكسي ماكسيموڤيتش تشكوف» المعروف، في الأدب الروسي والعالمي، بـ«ماكسيم غوركي».

وقد عاشا معاً في روسيا حياة فقر، ودخلا السجن قبل أن يرحلا إلى برلين، فباريس، فنيويورك. ثم عاد «مكسيم غوركي» إلى روسيا سنة ١٩١٤، تاركاً «زينوڤي» في «كابري». فلما اندلعت الحرب انضم إلى الفرقة الأجنبية التابعة للجيش الفرنسي في «نيس». وبعد أن أصيب في المعارك بجرح بليغ قُطعت يده اليمنى، ما أعطاه لاحقاً لقب «الأقطع البديع».

في نيسان سنة ١٩١٦ مُنح وساماً وسُرِّح من الجيش، إلاّ أنه عاد فانخرط فيه من جديد في حزيران. وقد عُيِّن ضابطاً مترجماً وأرسل في مهمة إلى الولايات المتحدة، ثم إلى روسيا حيث التقى أباه بالتبني. وبعد أن عاد إلى الفرقة الأجنبية بطلب منه سنة ١٩٢٢، بقي مع ذلك في تصرف وزارة الخارجية؛ فأرسلته إلى المغرب. وفي سنة ١٩٢٥، في أثناء المعركة في باب - مزا، أصيب بجرح بليغ في رجله اليسرى؛ مما أصابه بالعرج.

وقد ترك «زينوڤي پشكوف» المغرب، والحقته وزارة الخارجية الفرنسية بالمندوب السامي «هنري بونسو» الذي استبقاه مدة الى جانبه في بيروت ثم أوفده ضابط مخابرات إلى صيدا ثم إلى صور (آذار ١٩٣١) فبنى أوسع الصلات في جبل عامل وخالط الزعماء والأدباء والعلماء ولا سيما عبد الحسين شرف الدين الذي كان يسميه «السيد الكبير». وبقي في الجنوب أيام المفوض السامي «دومارتيل» وكان «بيشكوف» قد عمل معه في سيبيريا أيام الردّة البيضاء على الثورة الحمراء. وأصبح پشكوف خبيراً بالمجتمع العاملي وكان له فيه حلفاء وأخصام. وعلى الرغم من أنه أدار الجنوب بيد من حديد، لم يتوقف عن الدفاع عن هذه المنطقة التي أهملتها السلطات؛ مرافعاً في تقاريره عنها، من أجل إيلائها مزيداً من العناية.

وما كاد أن يصل إلى التقاعد من الخدمة في الجيش، في تموز سنة ١٩٤٠، حتى التحق بقوات فرنسا الحرة في لندن في آب؛ فعُيِّن جنرالاً، ثم عينه «دوغول» سفيراً متجولاً، وأوكل إليه مهمات دقيقة. وقد أوصى «تشكوف» بأن تُكتب على قبره عبارة: جندي في الفرقة الأجنبية. أما «مكسيم غوركي» فأهداه أحد كتبه مع العبارة الآتية: إلى ولدي الحبيب الذي أصبح - ويا للعجب! - فرنسياً متعصباً».

* المصادر: ملخص عن أوضاع خدمته وضعه المعاون «كان»، محافظ متحف الفرقة الأجنبية في «أوبانيه»: Archives MAE, rapports de Pechkoff; رسالة من الجنرال «بيار روندو» في ٢٣/١٠/١٩٩٤؛ مقابلة مع «بيار روندو» في دمشق في ٢٥/٩/١٩٩٥؛ مقابلة مع حسن الأمين في ١٣/٩/١٩٩٣

ملحق رقم ٢

مشجر صلات القرابة والتناسب بين آل شرف الدين وآل الصدر كما تظهر في «بغية الراغبين»(*)

إبراهيم شرف الدين (جبع ١٦٢١ - شحور ١٦٦٩)

محمد بن ابراهيم (١٦٣٨ - ١٧٢٦)

صالح (١٧١٠ - ١٨٠٣)

محمد الثاني (١٧١٣ - ١٨٠١)

محمد «صدر الدين» (١٧٧٩ - ١٨٤٤)

محمد علي (١٧٨٠ - ١٨٢٥)

اسماعيل (ت ١٨٥٠)

«آغا مجتهد» (ت ١٨٥٨)

اسماعيل الصدر (١٨٣٩ - ١٩١٩)

الهادي الصدر (١٨٠٦ - ١٨٩٨)

جواد شرف الدين (١٨٠٧ - ١٨٨٠)

حيدر الصدر (١٨٩١ - ١٩٣٧)

صدر الدين الصدر (١٨٨٢ - ١٩٥٣)

س

حسن الصدر (١٨٥٦ - ١٩٣٥)

محمد حسين الصدر ١٨٧١ - ١٩١٢

زهراء

يوسف شرف الدين (١٨٤٥ - ١٩١٦)

محمد باقر الصدر (١٩٣٥ - ١٩٨٠)

موسى الصدر (١٩٢٨ - ١٩٧٨)

محمد الصدر (١٨٨٣ - ١٩٤٢)

علي الصدر (١٨٨٦ - ١٩٦٠)

س. - - محمد صادق الصدر (١٩٠٩ - ١٩٩٩)

عبد الحسين شرف الدين (١٨٧٣ - ١٩٥٧)

(*) ليس هذا المشجّر نسباً كما أنه ليس كاملاً (أنظر الشرح المرفق). يشير الخط المتصل الى البنوة، والخط المتقطع الى صلة الزواج، والسين الى النساء اللواتي لم نعرف أسماءهن.

شرح المشجر

أقيم هذا المشجر انطلاقاً من المعلومات الواردة في الجزء الأول من كتاب عبد الحسين شرف الدين الذي أتمه ابنه عبدالله، **بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين**. وفيه يعرض سلالته وتراجم أجداده وأفراد أسرته من مختلف فروعها.

وقد بُني الكتاب على النحو الآتي: إبراهيم الملقب بـ«شرف الدين» هو الجد الذي سميت به الأسرة واختير منطلقاً للسلالة. وقد انطلق المؤلف منه فذكر في الفصل الأول أجداده، وفي الفصل الثاني أبناءه وأحفاده[1]؛ وهم القصد في هذا العمل. مع ذلك لم نحتفظ في هذا المشجر إلاّ بمن كان من العلماء المشهورين من أمثال «آغا مجتهد»، أو بمن كان على صلة بعبد الحسين شرف الدين، فهذا المشجر إذن، هو الشجرة التي تخفي وراءها الغابة: وقد سقط منه عدد من الأشخاص مع أن الكتاب يذكرهم، وهو في ذلك أشمل ما يمكن أن يكون. فالمشجر لا يظهر إلا ابنين من أبناء صالح بن محمد، هما «صدر الدين» ومحمد علي، بينما كان له في الواقع ابنان آخران كانا في أصل فرعين آخرين من فروع الأسرة لم نذكرهما في المشجر[2]. كذلك العديد ممن ذكروا في بغية الراغبين، لا يظهرون في هذا المشجر.

ولئن كان من بين الذين من لم يذكروا في هذا المشجر، من كانت مهنته التجارة، أو، فيما يختص بالأجيال الأقرب إلينا، من كان يقوم بمهنة قائمة على دراسة غير دينية، فإن غيرهم قد تابعوا طلب العلم في أصفهان أو في النجف أو في قم. وهكذا كان لعبد الحسين شرف الدين، حينما كان يدرس في العراق مقيماً بين آل الصدر، موقع مميّز سمح له بلقاء العديد من أبنائهم الذين كانوا يطلبون العلم، أضف إلى ذلك من كان منهم يأتي لزيارة الأماكن المقدسة. وقد انفتح أمامه بفضل ذلك، عالم بأكمله من الصلات. إلا أن الأهم هنا، هو إظهار صلات النسب بين آل شرف الدين وآل الصدر، ثم إظهار العلائق الناتجة عن التزاوج بينهما من حيث القرابة المباشرة بعبد الحسين شرف الدين.

وولد إبرهيم الملقب بـ«شرف الدين» في جبع، ثم استقر في نهاية حياته في شحور، القرية العاملية التي احتضنت جزءا من ذريته، وقد دُعوا بعده بآل شرف الدين. بعض هؤلاء من أجداد عبد الحسين شرف الدين المباشرين، وأفردنا لهم الجهة اليسرى من المشجر. وقد بدأ انتشار ذرية إبراهيم، الجد

---

[1] - وهذا اتباع لما يظهر في الأنساب من توسط الجد الأعلى للنسب، وهذا ما شرحناه في الباب الثاني من الفصل الثالث من هذا الكتاب.

[2] - وهما: أبو الحسن ومهدي ابنا صالح، ويردان في بغية ص٤٣١-٤٤١. على أن المؤلف لا يملك إلاّ القليل من المعلومات حول مهدي ولا يعرف شيئاً عن ذريته. مما يجعل المؤلف في طريق مسدود، وما يدل على أن في بغية الراغبين نقصاً ولو قليلاً. كذلك ما يظهره المؤلف من تمام معلوماته في مواضيع أخرى، لا يمكننا التحقق منه لأننا لا نملك في كتب التراجم إلا تراجم العلماء المشهورين المذكورين في هذا الكتاب.

الأعلى، ابتداء بحفيديه، محمد الثاني وصالح، إذ فرّا إلى العراق سنة ١٧٨٥، بعد أن هاجم أحمد باشا الجزار جبل عامل. وفيما عاد محمد الثاني إلى قريته بعد ذلك، بقي صالح في النجف واستقرّ فيها، ثم توفي فيها.

كان صالح، إذن، في أصل استيطان الأسرة خارج جبل عامل. وكان ابنه «صدر الدين» في أصل التسمية التي أطلقت على ذريته مختصرة بالصدر بدلاً من صدر الدين. وقد ذكرنا من ذرية صالح من له صلة ببحثنا على يمين المشجر.

وقد استقر صدر الدين في أصفهان، وكان من بين ذريته من استقر في إيران، ومنهم ابنه محمد علي، المعروف بـ«آغا مجتهد»؛ وآخرون، على غرار ابنه إسماعيل، استقرّوا في مدن العراق المقدسة. وبذلك تكون الأسرة قد زادت بالعديد من أبنائها في طهران وأصفهان والكاظمية. أما ابن صالح الآخر المذكور في هذا المشجر، محمد علي، فقد هاجر من جبل عامل مع أبيه، وعاش في العراق ثم توفي في أصفهان، وكان فيها لزيارة أخيه صدر الدين، وقد توزعت ذريته بين إيران والعراق.

وفي أثناء إقامة يوسف شرف الدين العاملي في العراق للدراسة فيه، تزوج إحدى بنات الهادي الصدر، وكان عبد الحسين من ثمرة هذا الزواج. فنشأ بين أترابه من آل الصدر في الكاظمية، ثم عاد إليهم بعد ذلك حينما جاء في طلب العلم إلى العراق؛ فكان في رعاية جده الهادي، الذي ما لبث أن توفي، وخاليه حسن واسماعيل (وهو ابن عم الهادي وكان قد تزوج إحدى بناته). أضف إلى ذلك أنه وجد هناك صديق طفولته خاله محمد حسين الذي كان يكبره بسنتين فحسب. وقد تزوج بإحدى بنات يوسف شرف الدين، بتدبير من زهراء أخته وزوجة يوسف. وهكذا انعقدت الصلات من جديد بين آل الصدر وآل شرف الدين. وكان لعبد الحسين شرف الدين في شخص محمد حسين الصدر خالٌ وصهرٌ معاً، وقد سافر برفقته إلى مصر. كما أن عبد الحسين بعد وفاة خاله المبكرة سنة ١٩١٢، تكفل بابنه محمد صادق.

وقد اختار عبد الحسن شرف الدين واحداً من آل الصدر ليخلفه، فاستدعاه أول مرة إلى صور سنة ١٩٥٥. وكان أحد أحفاد خاله إسماعيل، وقد ولد في قم ودرس الحقوق في جامعة طهران ثم طلب العلم في النجف. وكان اسمه موسى الصدر، ولم يلبث أن فرض نفسه رئيساً روحياً للشيعة في لبنان، وكذلك زعيماً سياسياً كبيراً.

ملحق رقم ٣

الأئمة وأضرحتهم

١ – علي بن أبي طالب	ت– ٦٦١ م	النجف
٢ – الحسن بن علي	ت– ٦٦٩م	البقيع (المدينة)
٣– الحسين بن علي	ت– ٦٨٠ م	كربلاء
٤ – علي بن الحسين زين العابدين	ت– ٧١٢م	البقيع (المدينة)
٥ – محمد الباقر	ت– ٧٣٢ م	البقيع (المدينة)
٦ – جعفر الصادق	ت– ٧٦٥ م	البقيع (المدينة)
٧– موسى الكاظم	ت– ٧٩٩ م	الكاظمية (العراق)
٨– علي الرضا	ت– ٨١٨ م	مشهد (طوس قديماً، إيران)
٩– محمد التقي (الجواد)	ت– ٨٣٥ م	الكاظمية
١٠– علي الهادي	ت– ٨٦٨ م	سامراء (العراق)
١١ – حسن العسكري	ت– ٨٧٤ م	سامراء (العراق)
١٢ – محمد المهدي	الغائب	ـــــــــ

أضرحة أهل البيت في مواضع الزيارة

فاطمة الزهراء (ابنة النبي)	المدينة (؟)
زينب (ابنة علي وفاطمة)	راوية (قرب دمشق)
العباس (ابن علي)	كربلاء
رقيّة (ابنة الحسين)	دمشق (العمارة)
سكينة (ابنة الحسين)	دمشق (باب الصغير)
فاطمة (ابنة الحسين)	دمشق (باب الصغير)
فاطمة (اخت علي الرضا)	قمّ

سجل الاحداث التاريخية

١٨٣٢	إبراهيم باشا يفتح فلسطين وبلاد الشام.
١٨٤٠	انسحاب المصريين وعودة السلطة العثمانية.
١٨٦٠	الصراع بين الدروز والمسيحيين في جبل لبنان، تليه مذبحة المسيحيين في دمشق.
١٨٦١	النظام الاساسي لمتصرفية جبل لبنان.
١٨٧٧	«مؤتمر دمشق»، وقد نادى فيه أعيان بلاد الشام، وبينهم عامليون، بنوع من الاستقلال لبلاد الشام بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري.
١٨٣٩–١٨٧٨	التنظيمات، وهي مجموعة من الإجراءات اتخذت لإصلاح الإدارة في الدولة العثمانية.
١٨٩٦	اغتيال ناصر الدين شاه على يد واحد من أتباع الأفغاني.
١٩٠٨	ثورة تركيا الفتاة، وإحياء الدستور العثماني، وقيام الانتخابات النيابية في تشرين الثاني– كانون الأول.
١٩٠٩	خلع السلطان عبد الحميد الثاني.
١٩٠٦–١٩١١	الحركة الدستورية في إيران (المشروطة)؛
٣٠/١٢/١٩٠٦	اعتماد القانون الدستوري،
١٩٠٨	تعليق العمل به، ثم العودة عن ذلك.
١٩١١	حل المجلس.
١٩١٢	حل البرلمان العثماني مرتين – حرب البلقان.
١٩١٣	عقد المؤتمر العربي في حزيران في باريس.
١٩١٤ (تشرين الاول)	الدولة العثمانية، حليفة قوى المحور، تعلن الحرب على روسيا وبريطانيا العظمى وفرنسا وتدعو إلى الجهاد.
٢٠/٨/١٩١٥	**نفّذ الاتراك حكم الإعدام في بيروت بأحد عشر عروبياً بينهم عبد الكريم الخليل.**

١٩١٦	معاهدة «سايكس – بيكو» : اتفاق سري بين فرنسا وبريطانيا العظمى حول تقاسم الدولة العثمانية .
٦/ ٥/ ١٩١٦	إعدام واحد وعشرين عروبياً في دمشق وبيروت .
حزيران ١٩١٦	الشريف حسين، شريف مكة، ينطلق في ثورته ضد الاتراك بالتحالف مع الحلفاء، وينصب نفسه ملكاً على العرب .
٢/ ١١/ ١٩١٧	وعد «بلفور»، وفيه تتعهد بريطانيا العظمى إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين .
آذار ١٩١٨	ثورة النجف علي البريطانيين .
١/ ١٠/ ١٩١٨	دخول جيوش «ألنبي» وفيصل إلى دمشق .
٣٠/ ١٠/ ١٩١٨	هدنة «مودروس» بين الحلفاء والدولة العثمانية؛ انهيار الدولة العثمانية .
كانون الثاني ١٩١٩	مؤتمر السلام في «فرساي» : إقامة نظام الانتداب .
٣/ ٧/ ١٩١٩	انعقاد المؤتمر السوري الأول في دمشق . وقد مثل جبل عامل فيه عبد الحسين صادق .
تموز ١٩١٩	**لجنة «كينغ – كرين» في جبل عامل .**
١٨ تشرين الثاني	دخول الجنرال «غورو» إلى بيروت ومعه الإمدادات . أهالي عين إبل يتظاهرون فرحاً في صور .
٨/ ٣/ ١٩٢٠	إعلان استقلال بلاد الشام بقيادة الملك فيصل، وذلك في المؤتمر السوري في دمشق .
٢٤/ ٤/ ١٩٢٠	**«مؤتمر» وادي الحجير في قلب جبل عامل .**
٢٨/ ٤/ ١٩٢٠	مؤتمر «سان ريمو» يقرّ انتداب فرنسا على سوريا ولبنان، وانتداب بريطانيا العظمى على فلسطين والعراق . وقد وافقت على هذين الانتدابين عصبة الأمم في حزيران ١٩٢٢ ؛ تفكيك الدولة العثمانية .
حزيران – ت٢- ١٩٢٠	الثورة على البريطانيين في النجف وفي منطقة الفرات الأوسط، وهي ذروة الصراع ضد الاحتلال البريطاني في العراق .
٢٤/ ٧/ ١٩٢٠	معركة ميسلون . دخول الجيش الفرنسي إلى دمشق .
١/ ٩/ ١٩٢٠	الإعلان عن إنشاء لبنان الكبير .
١٩٢٠-١٩٢١	تتابع الثورات الريفية على فرنسا .
حزيران ١٩٢٢	إنشاء أربع دول سورية : حلب ودمشق ودولة العلويين ودولة الدروز .
نهاية ١٩٢٢	إنشاء اتحاد سوري بين دولة دمشق ودولة حلب ودولة العلويين .

١/ ١١/ ١٩٢٢	إلغاء السلطنة العثمانية في الجمعية الوطنية في أنقرة، والابقاء على «الخلافة الدينية» في يد عبد المجيد .
تشرين الأول ١٩٢٣	إعلان الجمهورية التركية برئاسة مصطفى كمال .
٣/ ٣/ ١٩٢٤	**إلغاء الخلافة في الجمعية الوطنية التركية .**
أوائل ١٩٢٥	حلّ الاتحاد بين دول سوريا؛ انفصال دولة العلويين، وكذلك دولة الدروز . وإنشاء دولة سوريا على انقاض دولتي دمشق وحلب .
١٩٢٥	رضا شاه يتولى السلطة في إيران .
نيسان ١٩٢٥	حرب الريف في المغرب .
١٩٢٥-١٩٢٧	**الثورة الدرزية والثورة السورية الكبرى .**
كانون الثاني ١٩٢٦	بن سعود ينصب نفسه ملكاً على الحجاز .
٢٥/ ١/ ١٩٢٦	**اعتراف الفرنسيين بالتشريع الجعفري في لبنان .**
٢٣/ ٥/ ١٩٢٦	الدستور اللبناني يدخل حيز التنفيذ .
حزيران ١٩٣٠	استقلال العراق .
٧/ ١٢/ ١٩٣١	المؤتمر الإسلامي في القدس .
٩/ ٥/ ١٩٣٢	المفوض السامي «هنري پونسو» يعلق الدستور اللبناني؛ أعيد العمل به جزئياً في **٢١ كانون الثاني ١٩٣٤** ثم كلياً في **٢٤ كانون الثاني ١٩٣٧** .
تشرين الأول ١٩٣٢	دخول العراق في عصبة الأمم .
١٩٣٤	فلسطين : الحملة على بيع الأرض لليهود؛ انتفاضات وثورات ريفية .
١٩٣٥	ثورة العشائر الشيعية في جنوب العراق .
٢٧/ ١/ ١٩٣٦	الكتلة الوطنية تدعو للإضراب العام في سوريا؛ قمع ثم مفاوضة سلطة الانتداب .
١/ ٣/ ١٩٣٦	ابتداء المفاوضات حول المعاهدة الفرنسية السورية .
نيسان ١٩٣٦	**انتفاضة الشبيبة في بنت جبيل ، إضراب في جبل عامل .**
٢٥/ ٤/ ١٩٣٦	اللجنة العربية العليا تدعو إلى الاضراب العام في فلسطين .
أيار ١٩٣٦	الجبهة الشعبية تتولى الحكم في فرنسا .
٩ أيلول ١٩٣٦	توقيع المعاهدة الفرنسية – السورية في باريس .
١٣ تشرين الثاني ١٩٣٦	توقيع المعاهدة الفرنسية – اللبنانية ومصادقة المجلس النيابي اللبناني عليها .
٨/ ٩/ ١٩٣٧	المؤتمر العربي في بلودان : الزعماء العرب يرفضون تقسيم فلسطين

	ويطالبون بوقف الهجرة اليهودية .
كانون الثاني ١٩٣٩	فرنسا ترفض الموافقة على المعاهدة الفرنسية – السورية .
تموز ١٩٣٩	فرنسا تتخلى عن لواء الإسكندرون لتركيا .
١٩٤١/٦/٨	احتلال سوريا من قبل القوات البريطانية وقوات فرنسا الحرة بقيادة الجنرال «كاترو» .
أيلول ١٩٤١	**إعلان الجنرال كاترو استقلال سوريا .**
١٩٤١/١١/٢٦	إعلان الجنرال كاترو استقلال لبنان .
١٩٤٣/١١/٢٢	**استقلال لبنان الفعلي .**
١٩٤٣	الميثاق الوطني اللبناني . اتفاق غير مكتوب يحدد تقاسم مسؤوليات السلطة بين الطوائف .
١٩٤٥/٣/٢٢	تأسيس الجامعة العربية .
نيسان ١٩٤٦	القوات الفرنسية تنسحب من سوريا .
تموز ١٩٤٦	القوات الفرنسية تنسحب من لبنان .
١٩٤٨/٥/١٤	اعلان دولة اسرائيل .

معجم المصطلحات

إجازة . شهادة يعطيها الشيخ لطالبه تخوله أن يمارس الاجهاد (إجازة الاجتهاد)، أو أن ينقل ما درس على شيخه (إجازة الرواية) .

إجازة عامّة . تساوي إجازة الرواية، إلا أن الشيخ يعطيها لجميع من حضر درسه .

اجتهاد . القدرة على تأويل الشرع الإلهي بإعمال العقل بحسب القواعد المحددة في أصول الفقه .

إجماع . وهو إجماع العلماء، وهو أحد الأصول في التشريع الإسلامي؛ وعند الشيعة، لا بد أن يقترن إجماع العلماء بقول الإمام حتى يؤخذ به .

أخبار . لدى الشيعة تقوم مقام الأحاديث في وصف أقوال النبي والأئمة .

أخباري . لدى الشيعة الإمامية أو الإثني عشرية، أحد أتباع التيار الفكري الذي يرفض الرجوع إلى علم أصول الفقه معتمداً على السنة وحدها .

أرفاض ، أو روافض أو رافضة (واحدهم رافضي) . لفظ تحقيري للدلالة على الشيعة .

أشراف ، (واحدهم شريف) . من ذرية النبي . وهو لفظ شائع لدى السنة على وجه الخصوص .

أصول الفقه . مصادر التشريع الإسلامي؛ وهي عند الشيعة الإمامية : القرآن والسنة والإجماع والعقل كذلك فإن هذا اللفظ يدل على النظام المنهجي الذي طوره الفقهاء للتوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية من هذه المصادر .

أصولي . من يتبع التيار الفكري القائل بالرجوع إلى علم أصول الفقه وإلى الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من مصادر التشريع الإسلامي الأربعة .

الأمة . جماعة المؤمنين .

أهل البيت . أهل بيت النبي وذريتهم .

تعزية ، أو عزاء . مجالس في ذكرى الموتى، وتقام أيضاً كل سنة في ذكرى استشهاد الحسين وآله وأصحابه في كربلاء . فيجتمع المؤمنون طوال العشر الأول من محرم للبكاء لدى سماعهم رواية المعركة، والمراثي .

تقريب . يطلق على الحركة الداعية إلى الوحدة بين المذاهب الإسلامية .

تقليد . لدى الشيعة الإمامية ، يكون بالتقيد بالأحكام الدينية التي يقول بها أحد المجتهدين من الأحياء . وهو لدى دعاة الإصلاح من السنّة ، وفي معناه العام : الجمود العقلي والتحجر الفكري .

تقية . إخفاء المؤمن دينه ، أو تظاهره بخلاف دينه إن كان إظهاره يعرّضه للخطر .

حديث . مجموع أقوال النبي والأئمة وأفعالهم ، وهي السُنة عند الشيعة الإثني عشرية .

حسينية . ناد لإقامة شعائر عاشوراء ، ولاسيما مجالس العزاء في ذكرى الحسين ، في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم ؛ وتقام فيه ذكرى الأموات كذلك .

حوزة علمية . في الأصل هي حلقة الطلاب حول أحد الشيوخ ؛ ثم اكتسبت لدى الشيعة ، معنى المدرسة الدينية ، أو حتى مجموعة من المدارس الدينية ، أو حتى نظام التعليم الديني بأكمله .

«خارج الكتب» . وهو المستوى الثالث والأخير في طلب العلم . وتتم فيه الدروس دون الرجوع إلى الكتب ، إذ يكون الطلاب قد ختموها في المستويات السابقة ، وتطرح فيه مسائل محددة ، يُدعى فيها كل طالب إلى مناقشة رأي الشيخ ، وإلى إبداء رأيه معللاً بالحجج .

رسالة عملية . رسالة في الفقه موجهة للمؤمنين ، على كل مجتهد مؤهل للمرجعية أن يكتبها .

زيارة (ج زيارات) زيارة يقوم بها المؤمن لأضرحة الأئمة أو أضرحة أهل البيت أو أضرحة الأولياء .

سطوح (مفردها سطح) . وهي المستوى الثاني في طلب العلم . يُدرس فيه الفقه وأصول الفقه .

سنجق . دائرة إدارية من العهد العثماني .

سيّد (ج سادة) . لقب عند الشيعة لمن تحدر من ذرية النبي ، عالماً كان أم غير عالم ؛ وتكون عمامته خضراء أو سوداء .

عاشوراء . اليوم العاشر من شهر محرم ، تقام فيه ذكرى استشهاد الحسين ، ابن بنت النبي ، على أيدي الجيش الأموي في كربلاء سنة ٦٨٠م (٦١ هجرية) .

عزاء . (أنظر تعزية) .

غلاة . يوصف بهذا اللفظ من يبالغ في حب علي فَيَصل إلى تأليهه .

فقه . الشرع الإسلامي ؛ وهو يقسم إلى قسمين : الأصَول ، وتتعلق بالمنطلقات الأساسية ، والفروع ؛ وتتعلق بالتطبيقات .

فقه إستدلالي . يقوم على إطلاق الأحكام الشرعية بتبيان الحجج والبراهين التي تقوم عليها صياغة كل قاعدة بعد إسناد الاستدلال فيها إلى الأصول الشرعية الأربعة .

فقه جعفري . وهو فقه الشيعة الإثني عشرية ؛ وقد أسسه باعتقادهم ، جعفر الصادق (ت٧٦٥م) ، الإمام السادس .

متاولة . (واحدهم متوال) . وهم شيعة جبل عامل والبقاع وكسروان .

مجتهد . عالم ديني ، قد شهد له شيخ من شيوخه ، أو أكثر من شيخ ، بقدرته على ممارسة الاجتهاد .

مرجع . أحد المجتهدين ، يختاره أقرانه رئيساً روحياً للطائفة ؛ وعلى المؤمنين أن يتبعوا وصاياه في المسائل الدينية .

مرجعية . الرياسة الروحية الشيعية ، يقوم بها المرجع .

مقدمات . وهي المستوى الأول في طلب العلم . ويُدرس فيه الصرف والنحو والبلاغة والمنطق ، وبعض مبادئ الفقه وأصول الفقه .

مقلَّد/ مقلِّد . المقلَّد مجتهد قد أصدر رسالة عملية يمكن للمؤمن الاحتذاء بها في المسائل الدينية ، والمؤمن هذا يكون مقلِّداً .

ولاية . ما يصيب الأئمة من محبة الله لهم ، وما على المؤمنين من محبة الأئمة والتسليم لهم .

المراسلات والمقابلات

المراسلات :

رسالة من الجنرال «بيار روندو» في ٢٣/ ١٠/ ١٩٩٤ .

رسالة من جعفر شرف الدين، صور، في ١٧/ ٤/ ٩٩٣، وهي رد لعبدالله شرف الدين في كانون أول ١٩٩٤ .

المقابلات :

مع الشيخ أبو زيد في السيدة زينب، مقابلات متصلة في عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥ .
مع حسن الأمين في بيروت في ٢٢/ ١١/ ١٩٩٢ و١١/ ٣/ ١٩٩٣ و١٣/ ٩/ ١٩٩٣ وغيرها . . .
مع هيثم الأمين، في الصوانة في حزيران ١٩٩٥ .
مع السيد محمد حسن الأمين في صيدا في ٢١/ ٥/ ١٩٩٣ .
مع لبيب بيضون في دمشق في ١٢/ ١١/ ١٩٩٤ و٢٦/ ١١/ ١٩٩٤ .
مع أحمد بيضون في بيروت في نيسان ١٩٩٣ .
مع "بيار روندو" في دمشق، في ٢٥/ ٩/ ١٩٩٥ .
مع حسن روماني في دمشق ١٩٩٤ .
مع أحمد الزلزلة في المدرسة المحسنية في دمشق في تموز ١٩٩٧ .
مع جهاد الزين في بيروت في ٥/ ٦/ ١٩٩٣ .
مع جعفر شرف الدين في صور في ١٠/ ٤/ ١٩٩٣ .
مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين في بيروت في ٢٥/ ٢/ ١٩٩٣ .
مع أميرة عسيران في بيروت في ٥/ ٦/ ١٩٩٣ .
مع السيد هاني فحص في بيروت في ٣/ ٦/ ١٩٩٣ .

مع الشيخ محمد تقي الفقيه في صور في ٢٥/ ٥/ ١٩٩٣ .
مع السيد علي مكي في حبوش في ٢٦/ ٥/ ١٩٩٣ .
مع السيد علي مكي (وهو غير الأول) في دمشق في ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧ .
مع رضا مرتضى في دمشق في ١٣/ ٩/ ١٩٩٤ في السيدة زينب.
مع صفوح مرتضى في دمشق في محادثات كثيرة سنة ١٩٩٤ .
مع نسيب مرتضى في بعلبك في ٣/ ٥/ ١٩٩٤ .
مع منير مغنية في بيروت في ١٣/ ٩/ ١٩٩٣ .
مع مهدي نور الدين في النبطية الفوقا في ٢٠/ ٥/ ١٩٩٣ .

المصادر والمراجع

١ . المصادر العربية

● [اسم الكاتب مغفل]

الإمام السيد أبو الحسن، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٦٦هـ (١٩٤٧م) ١٤٠ ص.

«جمعية العلماء العامليين وجمعية الإصلاح الخيري»، **العروبة**، العدد ٣٢ (أيار ١٩٣٥). ص٣٣-٣٦.

● [تأليف جماعي]

كتاب رنة الشجن في مراثي الحسن، المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٣٢٥هـ (١٩٠٧م)، ٥٠ ص.

كلمة مختصرة في حياة الإمام الصدر، مكتبة الكشف، بيروت، ١٩٣٥، ٨ ص.

محاضرات المجمع العلمي العربي، المجلد ٣، مطبعة المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥٤م.

المؤتمر العربي الاول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦، ٢٢٥ص.

● إبراهيم، محمد

قاطعة الخصام في استمرار المتعة في الإسلام، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٣هـ-١٩٢٤م-٤٨ص.

● ابن الأثير، عز الدين

الكامل في التاريخ، ١٣ جزءا وفهارس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥-١٩٦٧.

● ابن تيمية، أحمد

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جزءان، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٢م.

● ابن طاووس، أحمد

كتاب اللهوف على قتلى الطفوف، مطبعة العرفان، الطبعة الثانية، صيدا، ١٣٤٧ - ١٩٢٩، ١٢٨ ص.

● ابن عبد السلام، محمد

الرسالة الغراء في بيان بدع ومحادثات عاشوراء، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، ١٣٤٦هـ (١٩٢٧م-١٩٢٨م) - ١٥ص.

● أبو الفدا

تقويم البلدان، Islamic Geography، الجزء ١٣ (إعادة لطبعة ١٩٤٠) فرانكفورت، ٥٣٩ص.

● الأصفهاني، أبو الحسن

وسيلة النجاة، رسالة عملية بتعليق محمد رضا الكلبايجاني، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٢م، الجزء الأول ٥٢٨ص، الجزء الثاني: ٤٩٦ص.

● آل إبراهيم، حبيب

الجواب النفيس على مسائل باريس، مطبعة العرفان، ١٣٥١هـ-١٩٣٢م - ٦٨ ص.

الحقائق في الجوامع والفوارق، الجزء الاول، الطبعة الثانية، مطبعة آل إبراهيم، بعلبك، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م - ٢١٩ص؛ الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م، ١٩٢ص.

الانتصار، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥١هـ-١٩٣٣م، ٦٨ص.

الإسلام في معارفه وفنونه، ٨ أجزاء، مجلة صدرت في بعلبك، **منهج الحق**، الجزء الأول المطبعة العمارية، العمارة، ١٣٤٦هـ، ١٩٢٧م، ٥٨ص.

المحاضرات العمارية، الجزء الأول، المطبعة العمارية، العمارة، ١٣٤٦هـ (١٩٢٧م)، ١٢ص.

اليتيمة في بيان البعض من منتخبات الكتب الحديثة والقديمة، مطبعة العرفان صيدا، ١٩٣٤-١٣٥٢هـ، ٨٤ص.

المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم وبعض مؤلفاته، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٦، ٣٠٤ص.

«الحسين»، **الغري**، العدد ٩-١٠، ص٢٤-٢٥.

كتب مدرسية:

الصراط المستقيم في أصول الدين القويم، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م. الطبعة الثالثة، ٤٢ص.

انا مؤمن، أو الدروس الفقهية، الحلقة الأولى في الصلاة، الطبعة السابعة، مطبعة آل إبراهيم، بعلبك، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م، ٣٠ص.

• آل صفا، محمد جابر

تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨١، ٣١٠ص.

آل الصلح، عن مخطوطة: **سلف الأفكار في مدح عترة المختار**، دار محمد علي فرحات شركة مطبوعات للتوزيع، بيروت، ١٩٨٩، ١٠٣ص.

«ثلاثة وخمسون يوماً في عاليه»، في هاني فرحات، **الثلاثي العاملي في عصر النهضة** (أنظره في موضعه)، ص١٨٧-٢٠٤.

• آل كاشف الغطاء، محمد حسين

الدين والإسلام، أو الدعوة الإسلامية، العرفان، صيدا، ١٩١١.

الآيات البينات في قمع البدع والضلالة، دار المرتضى، بيروت، ١٩٩٢، الطبعة الثانية، ١٥٢ص.

أصل الشيعة وأصولها، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٩٨٣.

• آل محبوبة، جعفر

ماضي النجف وحاضرها، الجزء الأول، العرفان صيدا، ١٣٥٣هـ-١٩٣٤م ٣٠٤ص؛ الجزء الثاني، المطبعة العلمية في النجف، ١٩٥٥، ٥٢٤ص؛ الجزء ٣ مطبعة النعمان، النجف، ١٩٥٨، ٦٢٠ص.

• الأمين، حسن

الذكريات من الطفولة إلى الصبا، الجزء الأول، دار الغدير، بيروت، (ب.ت) ١٤٣ص.

من بلد إلى بلد، دار التراث الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤، ٣٦٨ص.

• الأمين، محسن

أبو الحسين، زيد الشهيد، مطبعة الإنصاف، بيروت ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

أبو فراس الحمداني، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٣٦٠-١٩٤١، ١٩١ص.

أصدق الأخبار في قصة الأخذ بالثار، دار الصفوة، بيروت، ١٩٩٣، ١٥١ص.

البرهان على وجود صاحب الزمان، المطبعة الوطنية، دمشق ١٣٣٣هـ١٩١٥م)، ١٠٨ص.

ضياء العقول في حكم المهر اذا مات أحد الزوجين قبل الدخول، المطبعة الوطنية، دمشق، ١٣٣٢هـ (١٩١٣م-١٩١٤م).

الدرّ الثمين في أهم ما يجب معرفته على المسلمين، مطبعة كرم، دمشق، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥، ٥٠٧ص.

جناح الناهض إلى تعلم الفرائض، دمشق (ب.ط)، ١٩٠٣، ٧١ص.

حق اليقين في التأليف بين المسلمين، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٣٢هـ (١٩١٤م) ١٦ص.

خطط جبل عامل، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٣م، ٣٧٥ص.

الحصون المنيعة في الرد على صاحب المنار، مطبعة الإصلاح، دمشق، ١٣٢٨هـ١٩١٠م، ١٢٠ص.

كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٣٤٨هـ (١٩٢٨م). ٥٠٧ص، يليه، **العقود الدرية**، ٢٦ص.

لواعج الأشجان في مقتل الإمام ابي عبدالله، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٢هـ(١٩٥٢م) ٢٢٢ص (الطبعة الأولى ١٣٢٩هـ-١٩١١م).

معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوائل والأواخر، مطبعة العرفان، صيدا الجزء الأول: ١٣٤٧هـ (١٩٢٩م)، ٤٧١ص، الجزء الثاني، ١٣٤٩هـ (١٩٣٠م-١٩٣١م)، ٤٤٨ص. الطبعة الثانية دار الزهراء، بيروت ثلاثة أجزاء، ١٩٨١، الجزء الرابع نشر سنة ١٩٨٣، وهو إعادة نشر لسيرته بقلمه وقلم آخرين.

المجالس السنية، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الخامسة، (ب.ت) خمسة أجزاء.

مفتاح الجنات، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٨، الجزء الأول ٦٠٥ص، الجزء الثاني، ٤٠٣ص. الطبعة الأولى ١٩٣٢.

نقض الوشيعة، مطبعة الإنصاف بيروت ١٣٧٠هـ١٩٥٢م، ٥٢٢ص. اعيد طبع الكتاب في العقد الثامن من القرن العشرين تحت عنوان **الشيعة بين الأوهام والحقائق**.

الرحيق المختوم في المنثور والمنظوم، المطبعة الوطنية، دمشق، ١٣٣٢هـ-١٩١٤م. ٤٢٦ص.

رحلات السيد محسن الأمين، دار الغدير، بيروت، (ب.ت) ٢٨٠ص.

رسالة التنزيه لأعمال الشبيه، العرفان، صيدا ١٣٤٧هـ(١٩٢٨م)، ٣٣ص. الطبعة الثانية (ب. ن) (١٩٧٣) غير مذكورة، بيروت، الطبعة الثالثة، **ثورة التنزيه**، دار الجديد، بيروت ١٩٩٦، ١٢٤ص.

شرح تبصرة المتعلم في أحكام الدين، مطبعة الترقي، دمشق ١٤٣٢هـ(١٩٢٣م-١٩٢٤م) ٢٨٨ص.

الشيعة والمنار، ملحق بالعرفان، الجزء الأول العدد ٧، المطبعة العصرية، بيروت ١٣٢٨هـ (١٩١٠م) ٤٥ص.

سيرته بقلمه وأقلام آخرين، نصوص جمعها حسن الأمين، (ب. م) ١٩٨٣، ٣٤٠ص.

«فيصل المحسن»، **العروبة**، العدد ٥ (أيار ١٩٤٧م) ٨٤-٨٦.

سيرة السيد محسن الأمين، تحقيق وشرح هيثم الأمين وصابرينا ميرڤان، دار رياض الريس للكتب والنشر الطبعة الأولى، شباط ٢٠٠٠.

الكتب المدرسية:

الآجرومية الجديدة، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٠هـ(١٩٢١م-١٩٢٢م) ١٨٠ص.

الدرر المنتقاة لأجل المحفوظات، الجزء الاول، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٤٦هـ (١٩٢٧م - ١٩٢٨م)، ٢٤ص.

الدروس الدينية والاعتقادية:

الكتاب الثاني، الطبعة الرابعة، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م (بمساعدة علي الجمال واديب الروماني).

الكتاب الثالث، الطبعة الثالثة، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م، ٤٨ص. (بمساعدة علي الجمال واديب الروماني).

الكتاب الرابع، الطبعة الثالثة، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م،، ٥١ص. (بمساعدة علي الجمال واحمد الصندوق).

الكتاب الخامس، الطبعة الثانية، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤ - ١٩٥٤م ٥١ص. (بمساعدة علي الجمال واحمد الصندوق).

الكتاب السادس، الطبعة الثانية، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، ٥٩ص.

الكتاب السابع، مطابع اين زيدون، دمشق، ١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م، ٨٩ص.

الكتاب الثامن، مطابع ابن زيدون، الطبعة الأولى، (ب. ت) ٨٥ص.

الكتاب التاسع، مطابع ابن زيدون، الطبعة الاولى، ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م، ٣٨ص.

● الأنصاري، مرتضى

المكاسب، ٢٥ جزءا، مؤسسة النور، بيروت ١٩٩٠.

● بري، عبدالله

«حول تأسيس نادي الحسين»، **العروبة**، العدد ٢و٣ (أيار ١٩٣٥)، ص٣٦-٣٧ وص٤٠.

● **البشير**

«موقف الشيعيين النبيل»، العدد ٢٤١١ (١٩٢٥) ص٢.

«الوحدة الوطنية»، العدد ٣٤٣٧ (١٩٢٦) ص٢.

«بلاغ»، العدد ٤٦٥٩، (١٩٣٣) ص٢.

«تحديد الرواتب في المحاكم الجعفرية»، العدد ٥٣٨٩ (١٩٣٧) ص٥.

«مواقف الشيعة للمطالبة بحقوقهم»، العدد ٥٣٩٣ (١٩٣٧) ص٤.

«تصريح رئيس الجمهورية للشيعة»، العدد ٥٣٩٤ (١٩٣٧) ص٤.

● البلاغي، محمد جواد

آلاء الرحمن في تفسير القرآن، الجزء الأول، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥١هـ-(١٩٣٣م).

● بهجت، محمد والتميمي، محمد رفيق

ولاية بيروت، الجزء الأول، **الجنوب**، مطبعة الإقبال، بيروت ١٣٣٣هـ-١٣٣٥هـ (١٩١٤م- ١٩١٦م) ٤٣٧ ص.

● بيضون، وجيه

بين الصناديق، خمسون عاماً في رحاب المطابع ومع أهل الفكر، مطابع ابن زيدون، دمشق، ١٩٦٣، ٢٧١ص.

● التامر، رضا

ذكريات رضا التامر، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧، ٣٢٤ص.

● التقي البغدادي، أديب

التاريخ العام، الجزء الثاني: القرون الأخيرة والعصر الحديث، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٢هـ (١٩٢٣م-١٩٢٤م)، ١٩٢ص.

أغاريد التلاميذ، الجزء الأول، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٣٩هـ (١٩١٨م-١٩١٩م)، ٤٨ص.

سير التاريخ الإسلامي، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٠هـ. ٨٢ص.
الشريف الرضي، مطبعة كرم، دمشق، ١٩٦١، ٢٧٤ص.

● جارالله، موسى
الوشيعة في نقد عقائد الشيعة، مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٤ (؟)، ٢٨٨ص.

● الجمّال، علي
دفع التمويه عن رسالة التنزيه، مكتبة ابن زيدون، دمشق، ١٣٤٧هـ(١٩٢٨م-١٩٢٩م). (لم نرجع اليه).

● الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية في بيروت
وحي الفكر في الليالي العشر، محاضرة ألقيت في نادي الجمعية في بيروت لمناسبة شهر محرم، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.
بيان أعمال ١٩٣٧-١٩٣٩، مطبعة ابن زيدون، دمشق.

● جمعية العلماء العاملية
قانون جمعية العلماء العاملية الأساسي، ويليه القانون الداخلي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م، ١٧ ص.

● جمعية المدرسة المحسنية
البيان السنوي (١٣٦٦-١٣٦٧)، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ٣٧ ص١١ ص.

● الحجّ، سليمان
الوقاية الصحية من الأمراض المعدية، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩١٤.

● الحرّ، محمد حسين
الإيمان والتقوى، الجزء الأول، مطبعة العرفان، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م، ٢٠٧ص.

● الحلي، عبد الحسين
النقد النزيه لرسالة التنزيه، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م-١٩٢٩م) - ١٦٤ص.

● حيدر، رستم
مذكرات، تحقيق نجوى فتحي صفوة، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨٨، ٨٥٢ص.

● الخليل، كاظم
نداء المدرسة الخيرية الإسلامية في صور إلى أبناء البلاد العاملية في الوطن والمهجر، المطبعة العصرية، صيدا (ب.ت) ٤ص.

● الدغيلي، كاظم
«عاشوراء في النجف وكربلاء»، **لغة العرب**، المجلد الثاني (١٩١٢-١٩١٣)، ص ٢٨٦-٢٩٥.

● الدمشقي، شمس الدين محمد
نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بطرس بورغ، ١٨٦٥، ٢٨٥ص.

● رضا، أحمد
الدروس الفقهية، العرفان، ١٣٥٣هـ(١٩٣٤م)، ٩١ص (لم نرجع اليه).
معجم متن اللغة، ٦ أجزاء، دار الحياة بيروت، ١٩٥٨-١٩٦١.
«الشيعة في بر الشام»، **المقتبس**، المجلد ٨، العدد ٩، (١٩١٤)، ص٦٥٢-٦٦٢.
«الغريب الفصيح في العامي» **العرفان**، المجلد ١٩ و٢٠ (١٩٣٠ - ١٩٣١).
«ردّ العامي إلى الفصيح»، **العرفان**، المجلد ٣٧، (١٩٥٠).

● رضا، رشيد
السنّة والشيعة أو الوهابية والرافضة، **المنار**، ١٣٤٧هـ(١٩٢٨م - ١٩٢٩م)، ١٣٦ص.
تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ثلاثة أجزاء، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١.

● ركيني، حيدر رضا
جبل عامل في قرن (١٧٤٩ - ١٨٣٢)، نشره احمد حطيط، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٧، ١٨٢ص.

● روماني، أديب
سيرة وتاريخ، دار النعيم، بيروت، ١٩٩٣، ٩١١ص.

● الزنجاني، عبد الكريم
الوحدة الإسلامية، الطبعة الثانية، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٥، ١٤٨ص.

● الزين، أحمد عارف
تاريخ صيدا، العرفان، صيدا ١٣٣١هـ- ١٩١٣م، ١٧٦ص.
مختصر تاريخ الشيعة، العرفان، صيدا ١٣٣٢هـ-١٩١٤م.

● الزين، علي
مع التاريخ العاملي، العرفان، صيدا ١٩٥٤.
العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٧،

٢٤٠ص.

من أمالي الوحدة، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٤٣، ٢٤٨ص.

من أوراقي، دار الفكر الحديث، بيروت (ب. ط) ١١٠ص.

للبحث عن تاريخنا في لبنان، (ب. ط)، بيروت، ١٩٧٣، ٦٠٧ص.

«الاجتهاد لا يزكو مع الفوضى»، **الرسالة**، ٢٥/ ١٠/ ١٩٣٧، القاهرة ١٧٣١ - ١٧٣٤.

● الزين، محمد حسين

الشيعة في التاريخ، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨، ٢٢٦ص.

● السبيتي، عبدالله

سلمان الفارسي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

أبو ذر الغفاري، مكتبة الجامعة، بغداد، ١٣٦٤هـ(١٩٤٥م)، ١٨٥ص.

عمار بن ياسر، دار الساعة، بغداد، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م، ١٩٥ص.

إلى مشيخة الأزهر، دار الحديث، بغداد، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م، ١٨٠ص.

رنة الأسى، **نظرة في رسالة التنزيه لأعمال الشبيه**، مطبعة النجاح، بغداد، (١٣٤٧هـ ١٩٢٩م)، ٤٨ص.

تحت راية الحق، في الرد على الجزء الأول من فجر الإسلام، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٣، ١٤٤ص.

● شرف الدين، عبد الحسين

أبو هريرة، العرفان، صيدا، ١٣٦٥هـ(١٩٤٦م)، ٣٢٢ص.

أجوبة مسائل جار الله، العرفان، صيدا، ١٩٣٦، ١٥٢ص.

عقيلة الوحي، **زينب بنت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٣٣٤هـ - ١٩١٦م، ٣١ص.

فلسفة الميثاق والولاية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٤، ٣١ص (الطبعة الأولى ١٩٤١م).

الفصول المهمة في تأليف الأمة، العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ(١٩١٢م)، ٢٣٨ص.

الطبعة الثانية، العنوان نفسه، ١٩٢ص، يليه، **الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء**، العرفان، صيدا، ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م - ١٩٢٩م)، ٤٠ص.

إلى المجمع العلمي العربي بدمشق، العرفان، صيدا، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ١٢٨ص.

المسائل الفقهية، العرفان، صيدا، ١٣٧٠هـ(١٩٥١م)، ٦٢ص.

مقدمات المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة، العرفان، صيدا، ١٣٣٢هـ(١٩١٤م)، ٨٢ص.

مؤلفو الشيعة في صدر الإسلام، مكتبة الأندلس، بغداد، (ب. ت)، ١٩٥ص.

المراجعات، دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت ١٩٩١، ٤٠٨. (الطبعة الأولى، مطبعة العرفان، ١٩٣٦).

النص والاجتهاد، دار النعمان، النجف ١٩٦٤، الطبعة الثالثة، ٤٠٨ص. طبعة أبو مجتبى، قم، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ(١٩٨٤م) ٦٥٣ص.

«قول... ووقفة»، **الغري**، العدد ٩ و١٠(ب. ت) ص٢٥.

● شمس الدين، محمد أمين

الضمير البارز، الجزء الأول، نشره محمد علي شمس الدين، (ب. م)، ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م

● صادق، عبد الحسين

عرف الظباء والشمس وبنو عبد شمس، العرفان، صيدا، ١٣٣٩هـ - ١٩٢٠م - ١٩٢١م). الطبعة الثانية.

سقط المتاع، الجزء الأول، المطبعة العصرية، صيدا (ب. ت)، ٢٧٠ص.

سيماء الصلحاء، العرفان، صيدا، ١٣٤٥هـ(١٩٢٦م - ١٩٢٧م)، ٨٢ص.

● الصدر، حسن

المسائل المهمة في العبادات والمعاملات، العرفان، صيدا، ١٣٣٩هـ(١٩٢٠م - ١٩٢١م) الطبعة الثانية.

الشيعة وفنون الإسلام، العرفان، صيدا، ١٣٣١هـ-١٩١٣م.

● الصدر، صدر الدين

الحقوق، **رسالة اجتماعية أخلاقية**، النجف، ١٣٤١هـ(١٩٢٢م - ١٩٢٣م)، الطبعة الرابعة، ٣٣ص.

«الإصلاح في الشرق»، **العلم**، العدد الثاني، (٢٧/ ٧/ ١٩١١)، ص ٥٧-٦٢.

● الصلح، عادل

سطور من الرسالة، **تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧**، (ب. ط)، بيروت، ١٩٦٦، ٢٠٧ص.

• ظاهر، سليمان

الذخيرة إلى المعاد، العرفان، صيدا، ١٣٤٨هـ(١٩٢٩م - ١٩٣٠م)، ٣٦٧ص.

جبل عامل في الحرب الكونية، دار المطبعة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦، ١٠٤ص.

«جبل عامل والفلاح والفلاحة»، **البيان**، العدد ٤١١، ١٦/٨/١٩٢٠.

«صلة العلم بين دمشق وجبل عامل»، **مجلة المجمع العلمي العربي**، (١٩٢٩)، ص٢٦٩-٢٧٩ و٣٤١ - ٣٥٤.

• العبدالله، عبد الحسين

حصاد الأشواك، المكتبة العصرية للطباعة النشر، صيدا، (ب.ت).

• العاملي، محمود عباس

وقعة صفين، المطبعة العباسية، بيروت، ١٣٤٠هـ - ١٩٢١م، ٤٠٠ص.

• **العرفان**، [مجلة]

صيدا، من سنة ١٩٠٩ إلى اليوم.

• عز الدين، موسى.

التذكرة في الأدب والعلوم الاجتماع، مطبعة الإتقان، بيروت، ١٩٥٧، ٢٦٠ص.

• علي بن أبي طالب [الشريف الرضي]

نهج البلاغة، طبعة مزدوجة اللغة عربية - فرنسية، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة. ١٩٨٩، ٨٣١ص.

• فاندايك، كورنيليوس

النقش في الحجر، (ب.ط.)، بيروت ١٨٨٦، ١٦٨ص.

• الفقيه، محمد تقي

جبل عامل في التاريخ، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦، ٤٦٦ص.

جامعة النجف في عصرها الحاضر، مطبعة صور الحديثة، صور (ب.ت)، ١٧٦ص.

• الفقيه، يوسف

الأحوال الشخصيّة في فقه أهل البيت، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٩، ٥٠٤ص.

حقائق الإيمان، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٣هـ(١٩٢٤م-١٩٢٥م) ٢٥٧ص.

مصابيح الفقه، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م.

«الأدب العاملي»، **الهداية**، (ب.ت).

• القاسمي، جمال الدين

إصلاح المساجد من البدع والعوائد، مطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ - ١٩٢٢م، ٣٢٠ ص.

• كرد علي، محمد

خطط الشام، الجزء ٦، مطبعة المفيد، دمشق ١٩٢٨، ٤٢٨ص.

غوطة دمشق، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م، ٢٩١ص.

المذكرات، الجزء ٣، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٩.

• الكنجي، محمد النجفي

كشف التمويه في رسالة التنزيه، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٧هـ(١٩٢٩م)، ٧٤ص.

• **لسان الحال**

«المجلس النيابي»، في ٢٤/١٢/١٩٢٣، ص٢.

• المدرسة الجعفرية في صور

البيان السنوي لسنتها الأولى ١٩٣٨-١٩٣٩، مطبعة العرفان، ٣٣ص.

• اللكنوي، علي تقي النقوي

إقالة العاثر في إقامة الشعائر الحسينية، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٤٧هـ (١٩٢٨م - ١٩٢٩م)، ٥٩ ص.

• مجذوب، محمد

اليوبيل الذهبي للعلامة الشيخ سليمان أحمد، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٨، ٩٥ص.

• المجمع الثقافي الديني لمنتدى النشر

أسبوع الإمام، مطبعة الراعي، النجف، ٢٤٠ص، سلسلة محاضرات ألقيت سنة ١٩٤٥.

• المجلس الثقافي للبنان الجنوبي (ناشر)

من دفتر الذكريات الجنوبية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء الأول، ١٩٨١، ١٦٥ص، الجزء الثاني، ١٩٨٤، ١٦٠ص.

وجوه ثقافية من الجنوب، الجزء الأول، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨١، ١٤١ص، الجزء الثاني، مكتبة جبل عامل، بيروت ١٩٨٤، ١٥٢ص.

• مروّة، حسين

ولدتُ شيخاً وأموت طفلاً، حوار مع عباس بيضون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠، ٨٠ص.

- المظفر، حسن

نصرة المظلوم، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م)، ٦٤ص.

- مغنية، محمد جواد

تجارب محمد جواد مغنية بقلمه وأقلام الآخرين، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٠، ٥٩٦ص.

مع علماء النجف، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٦٢، ٢٠٣ص.

الوضع الحاضر في جبل عامل، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٤، ١١٦ص.

- **المنار**، [مجلة]

القاهرة، من سنة ١٨٩٨ إلى ١٩٣٦.

- النائيني، محمد حسن

«تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، **الغدير**، العدد ١٠-١١ (كانون الأول ١٩٩٠) ص٥٤-٨٨.

رسالة في أحكام العبادات والمعاملات، العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م، ٢٨٤ص.

علم الإمام، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٦٥، ٨٤ص.

- النشاشيبي، محمد إسعاف

الإسلام الصحيح، **بحث وتحقيق**، مطبعة العرب، القدس، ١٣٥٤هـ (١٩٣٥م)، ٣٥٩ص.

- نور الدين، عبد الحسين

الكلمات وهي ثلاث، الجزء الأول، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٧هـ (١٩٢٨-١٩٢٩م)، ٢٥٦ص.

- ياقوت، أبو عبدالله

معجم البلدان، ٤ أجزاء + الفهارس، ليبزيغ، ١٨٦٦.

- اليعقوبي، أحمد

كتاب البلدان، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧، ١٢٨ص.

- اليونس، عبد اللطيف

مذكرات، (ب. ط) دمشق ١٩٩٢، ٥٤٣ص.

٢ . الموسوعات وكتب التراجم

- الأمين، حسن

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف، ٥ أجزاء بيروت، ١٩٨٩-١٩٩٠.

مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ٧ أجزاء، ١٩٨٧-١٩٩٦.

- الأمين، محسن

أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦، ١٠ أجزاء + الفهارس.

- الأميني، محمد هادي

معجم رجال الفكر والأدب في النجف، مطبعة الأدب، النجف، ١٩٦٤، ٤٦٩ص.

- الجندي، أدهم

أعلام الأدب والفن، الجزء الأول، مطبعة مجلة صوت سوريا دمشق، ١٩٥٤، ٤٩٦ص.

- الحافظ، محمد مطيع وأباظة، نزار

تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦، جزءان وجزء مستدركات، ١٩٩١.

- الحر العاملي، محمد حسن

أمل الآمل، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٣، الجزء الأول ٢٤١ص؛ الجزء الثاني، ٤٨٤ص.

- حرز الدين، محمد

معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، ٣ اجزاء مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

- الحصني، محمد أيوب

منتخبات تواريخ دمشق، المطبعة الحديثة، دمشق، ١٩٢٧، ٣ أجزاء.

- الحمصي، محمد حسن

الدعا والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق، دار الرشيد، دمشق، مؤسسة الإيمان، بيروت ١٩٩١ حزيران، ١١٤٣ص.

- الخاقاني، علي

شعراء بغداد، الجزء الأول، دار البيان، بغداد، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م، ٣٢ص.

شعراء الغري، ١٢ جزءاً، النجف، ١٩٥٤ .

● الخليلي، جعفر

هكذا عرفتهم، الجزء الأول، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٣، ٤٠٠ص .

موسوعة العتبات المقدسة، قسم النجف، دار التعارف، بغداد، الجزء الأول، ١٩٦٥، ٣٢٨ص، الجزء الثاني ١٩٦٧م، ٣٣٥ص .

● الزركلي، خير الدين

الأعلام، قاموس تراجم، ٨ أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٠ .

● شرف الدين، عبد الحسين

بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩١، الجزء الأول، ٤٨٩ص؛ الجزء الثاني، ٨١١ص. وقد أتم الكتاب عبدالله شرف الدين.

● شرف الدين، عبدالله

مع موسوعات رجال الشيعة، الإرشاد للطباعة والنشر، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٩١ .

● الصدر، حسن

تكملة أمل الآمل، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦، ٥٢٥ص .

● الطهراني، آغا بزرك

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٣-١٩٨٦، ٢٦ جزءاً.

طبقات أعلام الشيعة : نقباء البشر، ٤ أجزاء، **والكرام البررة**، جزءان، دار المرتضى، مشهد، ١٤٠٤هـ.

● عواد، جورجيس

معجم المؤلفات العراقية (١٨٠٠-١٩٦٩)، ٣ أجزاء، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٩ .

٣ . المراجع العربية

● [تأليف مشترك].

الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً ومفكراً وأديباً، المستشار الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بيروت، ١٩٩٣، ٣٦٤ص .

المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية

الإيرانية بدمشق، دمشق، ١٩٩٢، ٢٢٣ص .

المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، دمشق، ١٩٩٧، ٢٩٢ص .

مؤرخون أعلام من لبنان، دار النضال، بيروت، ١٩٩٧، ٤٨٧ص .

رشيد بيضون، قول وفعل، أصدقاء رشيد بيضون، (ب . م .) ١٩٦٧، ١٨٤ص .

● الأحمد، علي سليمان

الإمام الشيخ سليمان الأحمد، (ب . م .)، (ب . ت)، ٥٣٩ص .

● الآصفي، محمد مرتضى

الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقه، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠، ١٥٢ص .

● آل نجف، عبد الكريم

«الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين»، **التوحيد**، العدد ٥١، (١٩٩٢)، ص١٢٩-١٤٣ .

● الأمين، حسن

«مجلس الشيخ أحمد رضا»، **الباحث**، العدد ٢ و٣ (١٩٨١ - ١٩٨٢)، ص١٤٧-١٤٨ .

● الأمين، علي مرتضى

صادق حمزة الفاعور ١٨٩٤-١٩٢٦، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥، ١٧٤ص .

ثائر من بلادي، صادق حمزة الفاعور، ١٨٩٤-١٩٢٦، دار حيدر، حاروف، ١٩٨٦، ١٩٥ص .

السيد محسن الأمين، سيرته ونتاجه، دار الهادي، بيروت، ١٩٩٢، ٢٤٧ص .

● بزي، مصطفى محمد

جبل عامل في محيطه العربي ١٨٦٤-١٩٤٨، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، مركز الدراسات والتوثيق والنشر، بيروت ١٩٩٣، ٤٣٩ص .

تطور التعليم والثقافة في جبل عامل، هيئة إنماء المنطقة الحدودية، (ب . م .) (لبنان)، ١٩٩٥، ٤١٦ص .

● بنوت، جهاد

حركة النضال في جبل عامل، دار الميزان، بيروت، ١٩٩٣، ٣٧٦ص .

● البهادلي، علي

النجف، جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٩، ١١٢ص .

الحوزة العلمية في النجف، معالمها وحركتها الإصلاحية، ١٩٢٠-١٩٨٠، دار

الزهراء، بيروت، ١٩٩٣، ٤٨٠ص.

● بيضون، أحمد (باسم مستعار: عباس بزي)
«بنت جبيل ١٩٣٦: الإنتفاضة والإقطاع»، **دراسات عربية**، العدد ١١، (١٩٦٩) ص ٧٢-٨٨.

● بيضون، عباس
«أنيس إيراني. حكاية رجل غير موال»، **النهار**، ٤/ ٩/ ١٩٩٣، ص٤-٦.

● ترحيني، فايز
الشيخ أحمد رضا والفكر العاملي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣، ١٧٩ص.

● جابر، منذر
«الكيان السياسي لجبل عامل قبل ١٩٢٠»، في منشورات المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، **صفحات من تاريخ جبل عامل**، ذكر آنفاً، ص٨٣-١٠٥.
«السيد محسن الأمين مؤرخاً: القلم الشيعي و«الورقة» العاملية»، **المؤرخ العربي**، العدد ٥٢ (١٩٩٥) بغداد، ص٢٠٢-٢١٩.

● حاتم، كامل
«إطلالة على حياة الشيخ حبيب آل إبراهيم»، **المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٧، ص١١٧-١٣١.

● حجازي، علي محمود
شاعر من جبل عامل: الشيخ علي مهدي شمس الدين، (ب. ط) بيروت ١٩٨٤، ٢٧٦ص.

● الحر، عبد المجيد
الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين، دار الصادق، بيروت، ١٩٧٢، ١٤٢ص.

● الحلو، عامر
السيدة رُقيّة، قصتها، مقامها، منشورات مركز أهل البيت الثقافي الإسلامي، فيينا، ١٤١٤-١٩٩٤، ١٦٠ص.

● حميّد، أيوب
الشيخ أحمد عارف الزين، مؤسس مجلة العرفان، بيروت ١٩٨٦، ٢٢٤ص.

● خليفة، عصام
الحدود الجنوبية للبنان بين مواقف نخب الطوائف والصراع الدولي (١٩٠٨-١٩٣٦)، (ب. م.) (ب. ت)، ٢٠٠ص.

● الخير، عبد الرحمن
كتاب الصلاة والصيام ومناسك الحج، وفق المذهب الجعفري «العلوي»، دمشق الطبعة ١١، ١٩٩٥، ١٤٢ص.
«من أعلام الفكر والأدب في اللاذقية»، **الموسم**، العدد ٢٣-٢٤ (١٩٩٥)، ص٢٢٧-٢٤٧.

● دنشيار التستري، محمد علي
«فتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر الحسينية»، (مأخوذ من أحد كتبه)، **العهد**، ١٧ صفر ١٤٠٨ (١١/ ١٠/ ١٩٨٦). ص٨.

● دياب، حسن
تاريخ صور الاجتماعي، ١٩٢٠-١٩٤٣، دار الفارابي، ١٩٨٨، بيروت ٣٢٨ص.

● ديب، يوسف
فهرست جبل عامل ١٩٠٩-١٩٨٦، المركز اللبناني للبحوث والتوثيق والإعلام، بيروت، ١٩٨٩، ٤٦٢ص.

● سرور، علي حسن
العلامة فضل الله وتحدي الممنوع، الشركة العامة للخدمات الإنمائية، بيروت ١٩٩٢، ٢٣٨ص.

● سعد، حسن محمد
جبل عامل بين الأتراك والفرنسيين، ١٩١٤-١٩٢٠، دار الكاتب بيروت، ١٩٨٥، ١٧٥ص.

● سلمان، عبد الكريم
«السيد محسن الأمين»، **التوحيد**، العدد ٥٢ (١٩٩٢) ص٩٧-١٠٩.

● سليمان، موسى
الحركة العربية، المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨-١٩٢٤، جزءان، دار النهار، بيروت ١٩٩٧.

● السيد حسين، عدنان
«السيد محسن الأمين: السيرة والتاريخ»، السفير، ٦/ ٧/ ١٩٩٣، ص١٣.

- شرارة، وضاح

الأمة القلقة، العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦، ٣٣٧ص.

دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦، ٤٢٢ص.

«ترجمة المؤلف»، **تعبير الصور**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠، ٥٧٥ص، ص٢١٧-٤٢٢.

- الشراع، [مجلة]

«العلامة شرف الدين: زعيم مؤتمر الحجير وداعية الوحدة الإسلامية»، العدد ٢٧٩، في ٢٧/ ٧/ ١٩٨٧، ص٦٠-٦٤.

- شرف الدين، حسين

«جبل عامل والإمام الصدر»، **المنطلق**، العدد ١٥ (١٩٨١) ص١٢-٢٠.

- شعيب، علي

مطالب جبل عامل، ١٩٠٠-١٩٣٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوثيق، بيروت، ١٩٨٧، ١٩٢ص.

- شمس الدين، محمد علي

الإصلاح الهادئ، نظرة في فكر وسلوك المجتهد السيد محسن الأمين الحسيني العاملي، أوراق شرقية، بيروت ١٩٨٥، ٢١١ص.

- الصعيدي، عبد المتعال

تاريخ الإصلاح في الأزهر، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥١، ٢٨٥ص.

- الصلح، منح

«الإسلام والثورة»، في **مصر والعروبة**، ١٩٧٩، بيروت، ص٢٣٥-٢٤٣.

- ضاهر، مسعود

«جبل عامل في إطار التجزئة الاستعمارية للمشرق العربي»، في منشورات المجلس الثقافي للبنان الجنوبي، **صفحات من تاريخ جبل عامل**، ص٨٣-١٠٥.

- عثمان، هاشم

«صفحات مجهولة من جهاد الشيخ حبيب إبراهيم»، في **المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل ابراهيم**، (مذكور سابقاً)، ص١١١-١١٦.

- عوض، عبد العزيز

الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤، دار المعارف، القاهر، ١٩٦٩، ٣٨٤ ص.

- عون، رائد

«ديوان السيد محمود الأمين»، **الباحث**، العدد ٢ و٣، (١٩٨١-١٩٨٢) ص١٤٩-١٥٠.

- علي، عباس

شرف الدين، حزمة ضوء على طريق الفكر الإمامي، النجف، ١٩٦٨ (لم نرجع إليه).

- عياد، مرتضى

مقتل الإمام الحسين وفتوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر، دار الزهراء، بيروت، (ب.ت)، ٩٩ص.

- فتوني، علي

«تطور التعليم في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية في لبنان»، في **الرصد**، العدد ٣٦، (تشرين الاول ١٩٩٣) ص٢٨-٤٠.

- فران، إبراهيم

«رأيان مختلفان في كيفية إقامة عاشوراء»، ص٢٠-٤٥. Colloque "Ashura", Cahiers de l'Ecole superieure des lettres, 5 (1974), Beyrouth, 69p. (Français) + 87p. (Arabe)

- فرحات، هاني

الثلاثي العاملي في عصر النهضة، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨١، ٢١٢ص.

- فضل الله، محمد حسين

«الجانب الاجتماعي والإصلاحي من حياة العلامة السيد الأمين»، في، **المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين**، ص٨٣-٩٣.

- فضل الله، مهدي

من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٢، ٣٤٧ص.

- فضل الله، هادي

رائد الفكر الإصلاحي السيد عبد الحسين شرف الدين، مؤسسة عز الدين (ب.م.) ١٩٨٧ (؟) ٢٠٨ص.

● الفضلي، عبد الهادي

دليل النجف الأشرف، مؤسسة جامعة النجف، (ب. ت) ١١٠ص.

● فياض، عبدالله

الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٣، ٣٩٠ص.

تاريخ التربية عند الإمامية، الدار المتحدة، ١٩٨٣، بيروت ٣٦٣ ص.

● قاسم، حسن

«الداخل العاملي في العهد العثماني، زعامة سياسية واحدة ونموذجان تاريخيان»، **الفكر العربي**، العدد ٧١ (كانون الثاني آذار ١٩٩٣) ص٢٨٠-١٤٩.

الشعر العاملي في جنوب لبنان، ١٩٠٠-١٩٧٨، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١، ٦٩٦ص.

● قبيسي، أحمد

حياة الإمام شرف الدين في سطور، دار التوحيد الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠، ١٤٠ص.

● قبيسي، حسن

تطور مدينة صور الاجتماعي، دار قدموس، بيروت، ١٩٨٦، ٢٠٢ص.

● قلعجي، قدري

الثورة العربية الكبرى (١٩١٦-١٩٢٥)، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣، ٥٢٥ص.

● كوثراني، وجيه

بلاد الشام، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ٤١٣ص +ملحق.

الفقيه والسلطان، دار الرشيد، بيروت، ١٩٨٩، ٢١٢ص.

مختارات سياسية من مجلة المنار، رشيد رضا، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ٣٢٨ص.

«وثيقتان فرنسيتان»، **المنطلق**، العدد ١٥ (١٩٨١)، ص ٨-٣٦.

«علي الزين ومحمد جابر آل صفا، ذكريات تاريخية ممانعة وبحث عن ضائع في التاريخ اللبناني السائد». في **مؤرخون أعلام من لبنان**، مذكور سابقاً، ص٢١٧-٢٣١.

● المجذوب، طلال مجيد

تاريخ صيدا الاجتماعي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٣٨٣، ٤٧٢ص.

● المجلس الثقافي للبنان الجنوبي

الدليل، بيروت، ١٩٨١، ١٩٢ص.

صفحات من تاريخ جبل عامل، بيروت، ١٩٧٩، ١٠٩ص.

● مجيد، فادي

«ليوان السيد صدر الدين فضل الله»، **الباحث**، العدد ٢ و٣، (١٩٨١-١٩٨٢) ص١٥١.

● مروه، علي

تاريخ جبع، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧، ٥٥٨ص.

التشيع بين جبل عامل وايران، رياض الريس، لندن، ١٩٩٧، ١٦٩ص.

● مروّة، محمد نجيب

المقدمة لكتاب رحلة الشتاء والصيف، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٦٩/ ١٩٥٠، ٣١ ص.

● مخزوم، محمد

«الحركة العربية في جبل عامل في ظل الحكم التركي والانتداب الفرنسي»، **مؤرخون أعلام من لبنان**، مذكور سابقا، ص ٣٧٧-٣٨٩.

● المكانسي، محمد عقيل

«من الأسر العلوية في حلب»، **الموسم**، العدد ٢٣-٢٤ (١٩٩٥) ص ٥٠٠.

● مكي، محمد كاظم

الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، ٢٨٥ص.

● المهاجر، جعفر

التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٢، ٢٨٧ص.

«المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم (١٨٨٦-١٩٦٥)» **الرصد**، العدد ٥٥، (١٩٩٥-١٩٩٦)، ص٨٣-٩٤.

● ميلاني، علي

«تشييد المراجعات وتفنيد المكابرات»، **تراثنا I**، مؤسسة أهل البيت، العدد ٣٥/ ٣٦، قم، رمضان ١٤١٤، ص١٢٨-١٥٣.

● نجم، محمد يوسف

المسرحية في الأدب العربي الحديث، دار بيروت، ١٩٥٦، ٥١١ص.

- نصرالله، حسن
  «النجف الحضارية»، **الغدير**، العدد ٢ (كانون الثاني ١٩٨١) ص ٥٩-٦٦ .
  تاريخ بعلبك، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨١، جزءان .
- نور الدين، حسن .
  عاشوراء في الأدب العاملي المعاصر، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨، ٣٠١ص .
- الهاشمي، عبدالله .
  آية الله السيد حسن الشيرازي، فكر وجهاد، قم، (ب. ت.) ٥٦٥ص .
- الهمداني، حسن
  صفة جزيرة العرب، دار اليمامة، الرياض، ١٩٨٤، ٥٨٣ ص .

٤ . أعمال أكاديمية غير منشورة

- إسماعيل، خليل محمد
  «تاريخ جبل عامل الاجتماعي ما بين ١٨٦٠-١٩٢٠»، ماجيستير في التاريخ، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٦، ٢٩٣ص .
- بسام، محمد سعيد
  «الاتجاهات السياسية في جبل عامل، ١٩١٨-١٩٢٦»، دكتوراه في التاريخ، جامعة القديس يوسف، بإشراف منير اسماعيل، بيروت ١٩٨٣ .
- جابر، منذر
  «مؤتمر وادي الحجير وآثاره»، الكفاءة في التاريخ، باشراف هشام نشابة، الجامعة اللبنانية، كلية التربية، بيروت ١٩٧٣، ١٤٠ص .
- حسون، سميرة محمد
  «الفكر التربوي عند السيد محسن الأمين»، ماجيستير، الجامعة اللبنانية، صيدا ١٩٧٧، ٢٩١ص .
  «التيار الفكري في الشعر العاملي من ١٨٠٠ الى ١٩٤٨»، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٩، ٥٣٢ص .

- حمادة، محمد عيسى
  «التعليم في جبل عامل في العهد العثماني»، الكفاءة في التاريخ، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠، ٨٠ص .
- رضا، جواد علي
  «تطور التعليم في قضاء صور: ١٩٠٠-١٩٥٠» ماجيستير، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٠، ٢١١ص .
- طباجة، يوسف
  «النزعات السياسية في لبنان الجنوبي: نموذج عادل عسيران»، ماجيستير في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، صيدا، ١٩٨٥، ١١٢ص .
- فتوني، علي
  «تطور التعليم في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية العاملية في بيروت من خلال وثائقها الأصلية (١٩٢٣-١٩٤٣)»، ماجيستير في التاريخ، الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٦، ١٨٤ص .
- الفقيه، محمد عبد الحسن
  «النزعة الإسلامية في شعر محمد علي الحوماني»، ماجيستير في الأدب العربي، جامعة القديس يوسف، بيروت، (ب. ت.)، ١٨٢ص
- مكي، صادق
  «فهرست المخطوطات العاملية»، أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨٦، بإشراف جبور عبد النور، ٤٠٢ص .
- نور الدين، حسان
  «بلدية بنت جبيل في عهد الانتداب الفرنسي»، ماجيستير، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨٠، باشراف مسعود ضاهر، ٢٤٩ .
- نور الدين، حسن
  «عاشوراء في الشعر العاملي المعاصر (١٩٠٠-١٩٨٠)»، ماجيستير، الجامعة اللبنانية، ١٩٨١، ٢٥٧ص .

٥ . وثائق غير منشورة

• آل إبراهيم، حبيب

«حديث النعم»، سيرة ذاتية مخطوطة، ١٠٨ص [وقد نُشرت بعد ذلك، مع غيرها من آثاره، تحت عنوان: المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم، حياته وبعض مؤلفاته، ذُكر سابقاً].

• حسين مهيوب حرفوش (١٨٩٢-١٩٥٢)

«كتاب خير الصنيع في مختصر تاريخ غلاة الشيعة»، ٤ أجزاء، مخطوطة (وله جزء خامس لم نستطع استشارته). الجزءان ٣ و٤ هما من المستدركات من تأليف إبراهيم حرفوش. وهو الذي نسخ ورتب المخطوطة. وقد انتهى من هذا العمل سنة ١٩٨٧. وهو كتاب في تراجم الرجال من العلماء العلويين.

• روماني، حسين

«حي الجورة»، وثيقة مخطوطة عن حارة الجورة في دمشق، ٤ص، ٢٢/ ١٠/ ١٩٩٤.

• شرف الدين، جعفر

«قمم جبل عامل: علماؤه العاملون»، ٩ص مطبوعة على الآلة الكاتبة، وصلتني في ١٧/ ٤/ ١٩٩٣.

• مجمع السيدة زينب للمعلومات والأبحاث

كُتيِّب، وضعه هاني ورضا مرتضى بمناسبة افتتاح مركز التوثيق والبحث في حرم السيدة زينب، قرب دمشق، سارجة السيدة زينب للسياحة والزيارة. مشروع المجمع الفندقي.

المحفوظات

محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية MAE :

Paris - Levant 1840 (1918-1929), Syrie-Liban. Cartons :

n° 26 (microfilmé : P 1312)
n° 27 (microfilmé : P 1313 - n° 27-28-29)
n° 42 : série E, carton 313, dossier 1
n° 43 : série E, carton 312, dossier 1
n° 44-45 : série E, carton 313, dossier 1, 1920-21
n° 121 (microfilmé : P 2306 : rapports hebdomadaires de l'armée française du Levant
n° 274 : série E, carton 414, dossier 2, 1922-1925 : religion musulmane - dossier général
n° 427 B (micrfilmé : P 2303)
n° 427 C (microfilmé P 2303)

Nantes - Fonds Beyrouth. Cartons :

n° 383 : dossier : tribunaux chériehs
n° 390 : cabinet politique
n° 396 : cabinet politique
n° 402 : élections municipales
n° 408
n° 411
n° 415 : questions sociales
n° 451
n° 456 : cabinet politique (dossier : revendications de la communauté chiite)
n° 457 : cabinet politique (Saïda, Juillet 1936 - congrès et événements)
n° 459 : le Liban-Sud et le traité franco-libanais
n° 471

n° 493 : cabinet politique 1926-1941 (dossier de principe Syrie -les minorités 1927-1938)

n° 591 : cabinet politique 1926-1941
n° 592 : statut personnel
n° 606
n° 607 : cabinet politique (dossiers F2)
n° 618 : congrès panislamiques
n° 733 : pétitions à la SDN, 1936
n° 734 : dossiers n° 81, n° 86, n° 94, n° 90
n° 735
n° 744 : attentat contre Gouraud
n° 922 : affaires religieuses
n° 940 : dossier : congrès musulman du littoral, 16/11/1933
n° 1541 : juridictions religieuses
n° 1662 : messages et BIH de Merdjayoun 1930/32
n° 1663 : bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr, poste de Merdjayoun
n° 1664 : bulletin d'information hebdomadaire, poste de Tyr
n° 1675 : bulletin de renseignements du Grand Liban, 1924/26
n° 1676 : bulletins de renseignements, service des renseignements du H.C, Beyrouth.
n° 1679 : bulletins hebdomadaires d'informations, H.C, Beyrouth et postes. 1929-1931
n° 1687 : revue de la presse 1925/26
n° 1694 : revue de la presse arabe (traduction)
n° 2373 : dossier : Saida Tyr 1920
n° 2432
n° 2504 : consulats (dossier Perse)
n° 2958 : dossier : commuauté chiite
n° 2860 : dossier : réorganisation des tribunaux chériehs

Service historique de l'armée de terre (SHAT) الدائرة التاريخية للقوات البرية

Levant, sous-série 4H. Cartons :
n° 4H 9 (dossier : colonne du Liban-Sud)
n° 4H 13 (sous-dossiers Saïda 1918-19 et Tyr 1918-19)
n° 4H 59 : bulletins d'information du Haut Commissariat, 1921-24
n° 4H 60 : cabinet politique - bulletins de renseignements 1920-21
n° 4H 61
n° 4H 67 : 2ème bureau - bulletins d'information du Haut Commissariat, 1926

n° 4H 143 (dossier : opérations de la colonne Sud, août 1919-septembre 1920)
n° 4H 150 : historique des événements militaires du Liban Sud, sept 1925-janv 1927.

Légion étrangère, Aubagne الفرقة الاجنبية، أوبان
Résumé des états de service de Zinovi Pechkoff établi par l'adjudant-chef Kaan, conservateur du musée de la Légion étrangère.

Société des Nations (SDN),Genève عصبة الأمم، جنيف
Procès verbal de la 25e session de la Commission permanente des mandats.

المصادر والمراجع الاجنبية

[Collectif]
La Shī'a nell'Impero ottomano, Conférence de Rome, 15/4/1991, Accademia Nationale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, Rome, 1993, 224 p.

Colloque "Ashura", Cahiers de l'Ecole Supérieure des Lettres, 5 (1974), Beyrouth, 69 p. (français) + 87 p. (arabe).

Guide de l'estivage au Liban, Services économiques libanais, 1927, 43 p.

«Textes sur le šī'isme», **Études arabes**, 84-85 (1993), Pontifico Istituto di studi arabi e islamica, Rome, 239 p.

Abdel Nour, Antoine
Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe - XVIIIe siècles), Université Libanaise, Librairie orientale, Beyrouth, 1982, 422 p.

Abdou, Mohammed
Rissalat al tawhid. Exposé de la religion musulmane, traduction française et introduction de B. Michel, Paul Geuthner, Paris, 148 p.

Abū Husayn, Abdul-Rahim
«The Shiites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and the 17th Centuries», in **La Shī'a nell' Impero ottomano**, op. cit., p. 107-119.

Adams, Charles C.
Islam and Modernism in Egypt, Oxford University Press, London, 1933, 283 p.

Ageron, Charles-Robert
Politiques coloniales au Maghreb, PUF, Paris, 1972, 291 p.

Ajami, Fouad
The vanished Imam, Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon, I.B. Tauris, Cornell University Press, London, 1986, 228 p.

Akhavi, Shahrough
Religion and Politics in Contemporary Iran, Clergy-State relations in the Pahlavi Period, State University of New York Press, Abany, N.Y, 1980, 225 p.

Algar, Hamid
Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1969, 286 p.

Amanat, Abbas
«In Between the Madrasa ans the Marketplace: the Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism» in **Authority and Political Culture in Shi'ism,** ed. Said Amir Arjomand, op. cit., p. 98-132.

Amîn, Aḥmad
«Un point de vue sunnite sur le Mahdī» in **Etudes arabes: textes šī'ites**, 84-85 (1993), p. 171-187.

al-Amīn, Muḥsin
Autobiographie d'un clerc chiite du Ǧabal 'Āmil, traduction et annotations par Sabrina Mervin et Haïtham al-Amin, IFEAD, Damas, 1998, 217 p.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali
Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam, Verdier, Lagrasse, 1992, 378 p.
«Le shi'isme doctrinal et le fait politique», in **Le grand Satan et la Tulipe. Iran, une première république**, ed. Mortéza Kotobi, S.A., Paris, 293 p., p. 59-91.

«Réflexion sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation», in **Les retours aux écritures**, op. cit., p.63-82 .

«Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite», **SI**, 85 /1 (février 1997), p. 5-39.

And, Metin
«The Muharram Observances in Anatolian Turkey», in **Ta'ziyeh**, ed. Peter Chelkowski, op. cit., p. 238-254.

Anginieur
«Chez les grands Mouchtéids de Nedjef et de Kerbéla», **BCAF**, 9/97 (1909), p. 154-155.

Antonius, George
The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement, H. Hamilton, London, 1945, 472 p.

Aouad, Ibrahim
«Des biens waqfs au Liban», in **Mélanges Paul Huvelin**, Recueil sirey, Paris, 1938, 292 p., p. 33-45.

Arjomand, Said Amir
The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, political order and societal Change in the Shi'ite Iran from the Beginning to 1890, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1984.

«Ideological revolution in Shi'ism», **Authority and Political Culture in Shi'ism**, op. cit., p. 178-209.

«The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909», **MES**, 17/2 (avril 1981), p. 174-190.

(ed.)
Authority and Political Culture in Shi'ism, State University of New York Press, Albany, 1988, 393 p.

Asghar, Fathi
«Preachers as substitutes for mass media: the case of Iran 1905-1909», in **Towards a modern Iran. Studies in Thought, Politics and Society**, ed. Elie Kedourie et Sylvia G. Haim, op. cit., p. 169-184.

L'Asie française, 1920-1936, passim.

Askari, Mohammed Réza
«Droit musulman: introduction au fiqh chi'ite duodécimain», **Annuaire de l'EPHE**, tome XCIII, 1984-1985, p. 313-316.

Aubin, Eugène
La Perse d'aujourd'hui. Iran. Mésopotamie, Armand Colin, Paris, 1908, 442 p.

«Le chisme et la nationalité persane», **RMM**, IV (1908), p. 457-490.

Avez, Renaud
L'Institut français de Damas au palais Azem (1922-1946) à travers les archives, IFEAD, Damas, 1993, 341 p.

Ayoub, Mahmoud
A Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashūrā in Twelver Shī'ism, Mouton, La Hague-Paris, 1978, 302 p.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis
«Remarques sur le mot "féodalité" et quelques réalités du monde ottoman», **Res Orientales VI: Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen**, 1994, p. 217-222.

Bagley, F.R.C.
«The Azhar and shī'ism», **MW**, 50/2 (1960), p. 122-129.

«New Light on the Iranian Constitutional movement», in **Qajar Iran**, ed. E. Bosworth et C. Hillenbrand, op. cit., p. 48-64.

Baktash, Mayel
«Ta'ziyeh and its Philosophy», in **Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran**, ed. Peter Chelkowski, op. cit., p. 95-120.

Batatu, Hanna
«Iraq's underground shī'a movements: characteristics, causes and prospects», **MEJ**, 35/4 (automne 1981), p. 578-594.

«Shi'i organizations in Iraq: al-Da'wah al-islamiyah and al-Mujahidin», in **Shi'ism and Social Protest**, ed. N. Keddie et J. Cole, op. cit, p. 179-200.

Bayat, Mangol
«The Cultural Implications of the Constitutional Revolution», **in Qajar Iran**... ed. Bosworth et Hillenbrand, op. cit., p. 65-75.

Berque, Jacques
«Hier à Nağaf et Karbalā'», **Arabica**, 9 (1962), p. 325-342.

Beydoun, Ahmad
Itinéraires dans une guerre incivile, Karthala-CERMOC, Paris, 1993, 237 p.

Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains, Université libanaise, Beyrouth, 1984, 610 p.

«Bint Jbeil, Michigan, suivi de (ou poursuivi par) Bint Jbeil, Liban», **MM**, 125 (juil-sept 1989), p. 69-81.

Bianquis, Thierry
Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales. IFEAD, Damas, 1986, 2 vol., 804 p.

Binder, Leonard
«The proofs of Islam: Religion and Politics in Iran», in **Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb,** G. Makdisi ed., E.J. Brill, Leiden, 1965, p. 118-140.

(ed.)
Politics in Lebanon, John Wiley, New York, 1966, 345 p.

Bliss, Frederick Jones
The Religion of Modern Syria and Palestine, Clark, Edinburg, 1912, 354 p.

Boneschi, Paulo
«Une fatwà du Grand Mufti de Jérusalem Muḥammad 'Amīn al-Ḥusaynī sur les 'Alawītes », **RHR**, 122 (1940), p. 42-54 et 134-152.

Bosworth, E. et Hillenbrand, C. (ed.)
Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change, 1800-1925, Edinburgh University Press, 1983, 414 p.

Bosworth, C. Edmund
«Bahā' al-Dīn al 'Āmilī in the two worlds of the Ottomans and Safavids», in **La shī'a nell'Impero ottomano**, op. cit. p. 85-105.

Bottini, Laura
«Realtà e autorappresentazione degli imamiti di Siria con particolare riferimento a Damasco», **OM**, janv-juin 1995, p. 59-74.

Brockelmann, Carl
Geschichte der Arabischen Literatur, 2 vol. + 3 vol. de supplément, E.J. Brill, Leiden, 1943.

Bruneau, André
Traditions et politique de la France au Levant, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932, 445 p.

Brunner, Rainer
Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1996, 328 p.

Brunschvig, Robert et Fahd, Toufic (ed.)
Le shi'isme imāmite, Colloque de Strasbourg, PUF, Paris, 1970, 312 p.

Brunschvig, Robert
«Les uṣūl al-fiqh imâmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)», in **Le shi'isme imāmite**, op. cit., p. 201-213.

Buheiry, Marwan (ed.)
Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939, American University of Beyrouth, 1981.

Burgoyne, Elizabeth
Gertrude Bell. From her Personal Papers 1889-1914 /1914-1926, Ernest Benn ltd, London, vol. 1, 1958, 320 p.; vol. 2, 1961, 399 p.

Cahen, Claude

«Au seuil de la 3e année: Réflexions sur l'usage du mot "féodalité", à propos d'un livre récent», **JESHO**, III/1, 1960, p. 3-20.

Calder, Norman

«Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition», **MES**, 18/1 (janv. 1982), p. 3-20.

«Judicial Authority in imāmī shī'ī Jurisprudence», **Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies**, 6/2 (1979), p. 104-108.

«Doubt and Prerogative: The emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād», **SI**, 70 (1989), p. 57-78.

«Zakat in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 44 (1981), p. 468-480.

«Khums in Imami Jurisprudence from the 10th to the 16th Century A.D.», **BSOAS**, 45 (1982), p. 39-47.

Calmard, Jean

«Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le Kitāb al-naqd», in **Le monde iranien et l'islam**, t. I, Droz, Genève-Paris, 1971, 152 p., p. 43-67.

«Le mécénat des représentations de ta'ziye: I. Les précurseurs de Nâseroddin Châh», in **Le monde iranien et l'islam**, t. II, Droz, Genève, 1974, 185 p., p. 73-126.

«Le mécénat des représentations de ta'ziyé: II. Les débuts de Nâseroddin Châh», in **Le monde iranien et l'islam**, t. IV, Droz, Genève-Paris, 1976-1977, p.133-162.

«L'Iran sous Nâseroddin Châh et les derniers Qadjars. Esquisse pour une histoire politique culturelle et socio-religieuse», in **Le monde iranien et l'islam**, t. IV, Droz, Paris, 1976-1977, p. 165-194.

«Muharram Ceremonies and Diplomacy. A preliminary study», in **Qajar Iran**..., ed. E. Bosworth et C. Hillenbrand, op. cit., p. 213-228.

«Les olamā, le pouvoir et la société en Iran: le discours ambigu de la hiérocratie», in

Le cuisinier et le philosophe, ed. Jean-Pierre Digard, op. cit., p. 253-261.

«Azadari», **Encyclopaedia Iranica**, E. Yarshater ed., vol. III, fasc. 2, New York, 1987, p. 174-177.

Calzoni, Irene

«Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum», in **La Shī'a nell'Impero Ottomano**, op. cit., p. 191-201.

Carbonell, Charles-Olivier

«Un historien marocain entre la tradition et la modernité: Mohamed al-Mokhtar Soussi», **Les Arabes et l'histoire créatrice**, ed. Dominique Chevallier, presses de l'université Paris-Sorbonne, 1995, p. 133-138.

Carlier, Omar

«Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie, XVIIe-XIXe siècles)», **Annales ESC**, juillet-août 1990, n°4, p. 975-1003.

Cerulli, Enrico

«Le théâtre persan», in **Le shi'isme imāmite**, ed. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, op. cit., p. 281-294.

Chebat, Fouad

«Aspects de sécularisation dans le droit syrien», **Proche-Orient, Études juridiques**, Beyrouth (déc. 1971), p. 721-743.

Cheddadi, Abdesselam

«À l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique», **SI**, 74 (1991), p. 29-41.

Chelkowski, Peter J. (ed.)

Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran, New York University Press-Teheran, New York - Soroush, 1979.

Chevallier, Dominique

La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe,Paul Geuthner, Paris, 1971, 316 p.

Villes et travail en Syrie du XIXe au XXe siècle, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, 162 p.

«Aspects sociaux de la question d'Orient : aux origines des troubles agraires libanais en 1858», **Annales ESC**, 1959/1, p. 35-64.

Chevallier, Dominique et Miquel, André (ed.)
Les Arabes du message à l'histoire, Fayard, Paris, 1995, 650 p.

Choueiri, Youssef M. (ed.)
State and Society in Syria and Lebanon, University of Exeter Press, 1993, 158 p.

Chrara, Waddah
Transformation d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-sud (Ashura), Publications du Centre de Recherches de l'Université Libanaise, Beyrouth,1968, 113 p.

Cobban, Helena
The Making of Modern Lebanon, Hutchinson, London, 1985, 248 p.

Cohen, Amnon
Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration, The Magnes Press, The Hebrew University, Jérusalem, 1973, 344 p.

Cole, Juan R.
Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Irak. Religion and State, in Awadh, 1722-1859, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1988, 327 p.

«Indian Money and the Holy Shrines of Iraq», **MES**, 22 (1986), p. 461-480.

«Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar», in **Religion and Politics in Iran**..., ed. Nikki Keddie, op. cit., p. 33-46.

«Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century», **IJMES**, 24/1 (1992), p. 1-26 .

«Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered», **Iranian Studies**, 18/1 (hiver 1985), p. 3-33.

Cole, Juan R. et Momen, Moojan
«Mafia, Mob and Shiism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843», **Past and Present**, 12 (1986), p. 112-143.

Colonna, Fanny
Savants paysans, Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Office des Publications Universitaires d'Alger, 1987, 356 p.

Commins, David
Islamic Reform. Political and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford University Press, New York-Oxford, 1990, 199 p.
«Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914», **IJMES**, 18 (1986), p. 405-425.

«'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî and Islamic Reform», **MW**, 78/2 (avril 1988), p. 121-131.

«Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus», **SI**, 78 (1994), p. 169-180.

Corbin, Henry
Histoire de la philosophie islamique, Gallimard-Folio, Paris, 546 p.

En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, NRF, Gallimard, vol. I, 1971, 332 p.

Couland, Jacques
Le mouvement syndical au Liban, 1919-1945, Editions sociales, Paris, 1970, 453 p.

Cuinet, Vital
Syrie, Liban, Palestine. Géographie administrative et statistique, descriptive et raisonnée, Ernest Leroux ed. Paris, 1896, 199 p.

Delanoue, Gilbert
Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882), **IFAO**, Le Caire, 1982, 2 vol., 739 p.

«L'épître des "huit mots" du cheikh Ḥusayn al-Marṣafī», **Annales islamologiques**, V (1963), p. 1-29.

«'Abd Allāh Nadīm (1845-1896). Les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien», **BEO**, XVII (1961-1962), p. 75-120.

«'Abd al-Raḥmān al-Jabartī (1754-1825), un historien égyptien entre deux mondes», in **Les Africains**, ed. Charles-André Julien, Jeune Afrique, Paris, 1978, p. 120-149.

«Intermédiaires culturels dans l'Égypte du XIXe siècle: soufis, 'ulamā' obscurs, étudiants des mosquées», **Les intermédiaires culturels**. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures, Librairie Champion, Aix-en-Provence, 1981, p. 95-109.

«Les ulama' d'Égypte et le califat (1800-1926)», **Les Annales de l'Autre Islam, n° 2, La question du califat**, ERISM, Paris, 1994.

Delbet, M.E.

«Paysans en communauté et en polygamie de Bousrah dans le pays de Hauran (Syrie, Empire ottoman)», in **Les ouvriers de l'Orient**, F. Le Play, A. Mame, Tours, 1887, 500 p., p. 304-397.

Deringil, Selim

«The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq. A study in Ottoman Counter-propaganda», **WI**, 30 (1990), p. 45-62.

Digard, Jean-Pierre (ed.)

Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, 296 p.

Donaldson, Dwight

«The Shrine Colleges of Meshed», **MW**,16/1 (1926), p. 72-78.

«The Shiah Doctrine of the Imamate», **MW**, 21/1 (1931), p. 14-23.

The Shi'ite Religion, Luzac, London, 1933, 393 p.

Douwes, Dick

«Knowledge and Oppression: The Nuṣayriyya in the Late Ottoman Period», in **La Shī'a nell' Impero ottomano**, op. cit., p. 149-169.

Dupont, Anne-Laure

«L'islam dans une nouvelle réflexion historique arabe», in **Les Arabes du message à l'histoire**, op. cit., p. 405-424.

Eliash, Joseph

«The Ithnā 'Asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority», **SI**, 29 (1969), p. 17-30.

«Misconceptions Regarding the Judicial Status of Iranian 'ulamā'», **IJMES**, 10/1 (1979), p. 9-25.

Enayat, Hamid

Modern Islamic Political Thought, Macmillan, London, 1982, 225 p.

Ende, Werner

Arabische Nation und Islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil, Arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts, BTS vol. 20, Beyrouth, 1977, 309 p.

«Waren Ǧamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Agnostiker?», **ZDMG**, sup. I, Teil 2 (1969), p. 650-659.

«The Flagellations of Muḥarram and the Shi'ite 'Ulamā'», **Der Islam**, 55/1 (mars 1978), p. 19-36.

«Ehe auf Zeit (mut'a) in der Innerislamischen Diskussion der Gegenwart», **WI**, 20/1-2 (1980), p. 1-43.

«Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-ǧanā'iz», **ZDMG**, sup. IV, (1980), p. 217-218.

«Sunniten und Schiiten in 20. Jahrhundert», **Saeculum**, 36 (1985), p. 187-200.

«A'yān al-šī'a», **Encyclopaedia Iranica**, ed. Yarshater, vol. III, fasc. 2, New

York, 1987, p. 130-131.

« Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution », in **The Iranian Revolution and the Muslim World**, ed. David Menashri, Westview Press, Boulder, 1990, p. 219-232.

«From Revolt to Resignation: the Life of Shaykh Muḥsin Sharāra», in Humanism, **Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff**, ed. Asma Afsaruddin et A. H. Mathias Zahniser, Winona Lake, USA, 1997, p. 61-70.

«The Nakhāwila, a Shiite Community in Medina. Past and Present», **WI**, 37/3 (1997), p. 263-348.

Escovitz, J. H.

«He was the Muḥammad 'Abduh of Syria. A Study of Ṭāhir al-Ǧazā'irī and his influence», **IJMES**, 18 (1986), p. 293-310.

Faour, 'Ali

«Le dépeuplement de la campagne et les transformations démographiques dans les villages du Liban-Sud», **Les cahiers du CERMOC**, 1 (1991), p. 53-77.

Farāhāni, Mirzā Mohammad Ḥosayn

A Shi'ite Pilgrimage to Mecca, 1885-1886 (Safarnameh), traduit et annoté par Hafez Farmayan et Elton L. Daniel, University of Texas Press, Austin, 1990, 380 p.

Fierro, Maribel

«The Celebration of 'Āšūrā' in Sunnī Islam», in **Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants**, vol. 1, ed. Alexander Fodor, The Arabist, Budapest Studies in Arabic,13-14, Budapest, 1995, p. 193-208.

Fischer, Michael M.J.

Iran from Religious Dispute to Revolution, Harvard University Press, Cambridge-London, 1980, 314 p.

Floor, Willem M.

«The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?», in **Religion and Politics in Iran**..., ed . Nikki Keddie, op. cit., p. 73-97.

Friedlander, Israel

«The term "Rawāfiḍ"», **JAOS**, 29 (1909), p. 137-159.

Gaffary, Farrokh

«Evolution of Rituals and Theater in Iran», **IS**, 4 (1984), p. 361-389.

Gaulmier, Jean

«Pèlerinages populaires à Hama», **BEO**, 1 (1931), p. 137-152.

«Note sur l'itinéraire de Volney en Égypte et en Syrie», **BEO**, 13 (1949-1950), p. 45-50.

Geiger, André

En Syrie et au Liban, Arthaud, Grenoble-Paris, 1942, 227 p.

Ghazzal, Zouhair

L'économie politique de Damas durant le XIXe siècle. Structures traditionnelles et capitalisme, IFEAD, Damas, 1993, 200 p.

Gibb, Hamilton A.R.

Les tendances modernes de l'islam, Maisonneuve, Paris, 1949, 187 p.

Gignoux, Philippe (ed.)

La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE, Peeters, Louvain-Paris, 1988, 405 p.

Gilsenan, Michael

Recognising Islam. Religion and Society in the Modern Middle East, I.B. Tauris, London, 1992, 287 p.

Lords of the Lebanese Marches : violence and narrative in an Arab society, I.B. Tauris, London, 1996, 377 p.

«A Modern Feudality? Land and Labour in North Lebanon, 1858-1950», in **Land Tenure and Social Transformations in the Middle East**, ed. Tarif Khalidi,

op. cit., p. 449-463.

Gobineau, comte de
Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, 2e ed., Didier et Cie - Librairie académique, Paris, 543 p.

Goldziher, Ignace
Etudes sur la tradition islamique, Maisonneuve, Paris, 1952, 355 p.

Gonzalez-Quijano, Yves
«Les interprétations d'un rite: célébrations de la 'Achoura au Liban», **MM**, 15 (janv-mars 1987), p. 5-28.

Gran, Peter
«Islamic Marxism in Comparative History: the Case of Lebanon, Reflections on the Recent Book of Husayn Muruwah», in ed. Stowasser Freyer, Barbara, **The Islamic Impulse**, Georgetown University, Washington, 1987, p. 106-120.

Grandin, Nicole et Gaborieau, Marc (dir.)
Madrasa. **La transmission du savoir dans le monde musulman**, Arguments, Paris, 1997, 426 p.

Gribetz, Arthur
Strange Bedfellows : Mut'at al-nisā' and Mut'at al-ḥajj. A Study based on Sunni and Shī'ī Sources of Tafsīr, Ḥadīṯ and Fiqh. Islamkundliche Untersuchungen, Band 180, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1994, 206 p.

Günther, Sebastian
«Maqâtil Literature in Medieval Islam», **Journal of Arabic Literature**, XXV (1994), p. 192-212.

Haarmann, Ulrich
«Abū Dharr, Muḥammad's Revolutionary Companion», **MW**, 78/4 (oct. 1978) p. 285-289.

al-Haidari, Ibrahim
«Die Ta'ziya, das schiitische Passionsspiel im Libanon», **ZDMG**, sup. III (1977), p. 430-437.

Hairi, Abdul-Hadi
Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A study in the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics, E.J. Brill, Leiden, 1977, 274 p.

«The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders», **MES**, 24/23 (juil. 1988), p. 271-286.

«Why did the 'Ulamā' participate in the Persian Revolution of 1905-1909?», **WI**, 27 (1976-1977), p. 127-154.

Hajjar, Joseph
L'Europe et les destinées du Proche-Orient II : Napoléon et ses visées orientales, 1848-1870, 3 tomes, ed. Tlass, Damas, 1988.

L'Europe et les destinées du Proche-Orient III : Bismarck et ses années orientales, 1871-1882, 2 tomes, ed. Tlass, Damas, 1990.

Halm, Heinz
Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten, Zürich, 1992.

Le chiisme, PUF, Paris, 1995, 276 p.

Harry, Myrriam
Guide du tourisme en Syrie, Imprimerie des Lettres, Beyrouth, 1921, 125 p.

Heine, Peter
«Traditionelle Formen und Institutionen schiitischer Erziehung in der Gegenwart am Beispiel der Stadt Nadjaf/Iraq», **Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft**, 74/3 (1990), p. 204-218.

Henry de Genneret, Robert
Le **martyre d'Ali-Akbar. Drame persan**, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, 1947.

Heyworth-Dunne, J.
An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, Luzac,

London, 1938, 503 p.

Hjortshoj, Keith

«Shi'i Identity and the Significance of Muharram in Lucknow, India», in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, op cit., p. 289-309.

Hobsbawm, Éric

Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne, Fayard, Paris, 1966, 222 p.

Hottinger, Arnold

«Zu'amā' in Historical perspective», in **Politics in Lebanon**, ed. Leonard Binder, op. cit., p. 85-105.

Hourani, Albert

Syria and Lebanon. A Political Essay, Oxford University Press, London, 1946, 402 p.

La pensée arabe et l'Occident (traduction de **Arabic Thought in the Liberal Age**), Naufal, Paris, 1991, 415 p.

The Emergence of the Modern Middle East, Macmillan, London, 1981, 243 p.

«Historians of Lebanon», in **Historians of the Middle East**, ed. Bernard Lewis et P. M. Holt, Oxford University Press, 1962, p. 226-245.

«From Jabal 'Āmil to Persia», **BSOAS**, 49/1 (1986), p. 133-140.

«Ideologies of the Mountain and the City», in **Essays on the Crisis in Lebanon**, ed. Roger Owen, op. cit., p. 33-41.

«Ottoman Reform and the Politics of Notables», in **Beginnings of Modernization in the Middle East**, ed. Polk & Chambers, op. cit., p. 41-68.

Hourani, Albert & Shehadi, Nadim (ed.)

The Lebanese in the World, A Century of Emigration, Centre for Lebanese Studies & I. B. Tauris, London, 1992, 741 p.

Howard, Harry N.

The King-Crane Commission, An American Inquiry into the Middle East, Beyrouth, 1963.

«An American Experiment in Peace-makin: The King-Crane Commission», **MW**, 32/1, janv. 1942, p. 122-146.

Ibn Jobaïr

Voyages, traduction de Maurice Gaudefroy-Demombynes, 3ème partie, Paul Geuthner, Paris, 1953-1956, 409 p.

Ismail, Adel

Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, ed. Œuvres politiques et historiques, Beyrouth, 1979, 20 vol.

Jaber, Talal

«Le discours shi'ite sur le pouvoir», **PM: Liban, remises en cause, 20** (juil-sept. 1982), p. 75-92.

Jabre, Farīd R.P.

«La commémoration de 'Āšūrā'», in **La commémoration**. Colloque du centenaire de la section religieuse de l'EPHE, ed. Philippe Gignoux, op. cit., p. 233-245.

Jamālī, Fādil

«The Theological Colleges of Najaf», **MW**, 50/1 (janv. 1960), p. 15-22.

Jomier, Jacques

Le commentaire coranique du Manâr, Maisonneuve, Paris, 1954, 363 p.

Kassatly, Huda

«Local Traditions and Islamic Traditions. The Dynamics of a Conflict seen through the Study of a Specific Case: Funeral Rites in a Shi'ite Village in South Lebanon», **Islam and Christian Muslim Relations**, 2/1 (juin 1991), p. 23-41.

Kazemi Moussavi, Ahmad

«The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community», **IS**, 28/1 (1985), p. 35-51.

Keddie, Nikki R.

Religion and Rebellion in Iran : The Tobacco Protest of 1891-1892, Frank Cass, London, 1966, 163 p.

Sayyid Jamāl al-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, 479 p.

An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl al-Dîn "al-Afghânî", University of California Press, Los Angeles, 1968, 212 p.

Iran. Religion, Politics and Society, Frank Cass, London, 1980, 243 p.

Keddie, Nikki R. (ed.)

Scholars, Saints and Sufis. Muslim Institutions since 1 500, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, 401 p.

Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution, Yale University Press, New Haven-London, 1983, 258 p.

Keddie, Nikki et Richard, Yann

Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran, Yale University Press, New Haven-London, 1981, 321 p.

Keddie, Nikki et Cole, Juan I. (ed.)

Shi'ism and Social Protest, Yale University Press, New Haven-London, 1986, 325 p.

Kedourie, Elie et Haim, Sylvia G. (ed.)

Towards a Modern Iran. Studies in Thought, Politics and Society, Frank Cass, London, 1980, 262 p.

Kedourie, Elie

« Réflexions sur l'histoire du Royaume d'Irak, 1921-1958 », **Orient**, 11 (1959), p. 55-77

«The Iraqi Shi'is and their Fate », in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, op. cit., p. 135-157.

Kelidar, Abbas

«The Shii Imami Community and Politics in the Arab East», **MES**, 19/1 (janv. 1983), p. 3-16.

Kerr, Malcom H.

Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā, University of California Press, Berkeley et Los Angeles, 1966, 249 p.

Khalidi, Rashid

«Social Factors in the Rise of the Arab Movement in Syria», in Said Amir Arjomand ed., From **Nationalism to Revolutionary Islam**, Macmillan, London, 1984, 256 p., p. 53-70.

Khalidi, Tarif

«Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and al-'Irfan», in **Intellectual Life**..., ed. Marwan Buheiry, op. cit., p. 110-124.

(ed.)

Land Tenure and Social Transformations in the Middle East, AUB, Beyrouth, 1984, 531 p.

Khaïrallah, K. T.

La Syrie, Ernest Leroux, Paris, 1912, 146 p.

al-Kho'ī, A. Q.

Le guide du musulman. Abrégé des principaux décrets religieux des juristes musulmans contemporains et notamment de l'Ayatollâh A. Q. Kho'ī, traduit de l'anglais par Ahmad Bostani, Publications du séminaire islamique, Paris, 1991, 292 p.

Khoury, Gérard D.

La France et l'Orient arabe. Naissance du Liban moderne, 1914-1920, Armand Colin, Paris, 1993, 419 p.

Khoury, Philipp S.

Syria and the French Mandate, Tauris, London, 1987, 698 p.

Khuri, Fuad I.

«The Ulama: a Comparative Study of Sunni and Shi'a Religious Officials», **MES**, 23/3 (juil. 1987), p. 291-312.

Kiwan, Charif

«Les traductions d'une dénomination nationale: la Syrie», in **Construction des nationalités et immigration dans la France contemporaine**, ed. G. Noiriel et E. Guichard, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1997, p. 99-121.

Kohlberg, Etan

«From Imâmiyya to Ithnâ 'ashariyya», **BSOAS**, 39, 1976, p. 521-534.

«Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism», in **Le retour aux écritures**, ed. Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec, op. cit., p. 295-312.

«Western Studies of Shi'a Islam», in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, op. cit., p. 31-44.

«The development of Imami Shi'i doctrine of Jihad », **ZDMG**, CXXVI (1976), p. 64-86.

«Imam and Community in the Pre-Ghayba Period», in **Authority and Political-Culture in Shi'ism**, ed. Said Amir Arjomand, op. cit., p. 25-53.

«Apects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in **Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam**, ed. Nehemia Levtzion et John O.Voll, Syracuse University Press, New York, 1987, 200 p., p. 133-160.

Kovalenko, Anatoly

Le martyre de Ḥusayn dans la poésie populaire d'Irak, thèse publiée par l'auteur, Genève, 1979, 337 p.

Kramer, Martin

Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses, Columbia University Press, New York, 1986.

«Syria's Alawis and Shi'ism», in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, op. cit., p. 237-254.

(ed.)

Shi'ism, Resistance and Revolution, Mansell Publishing, London, 1987, 324 p.

Kudsi-Zadeh, Albert

Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī. An Annotated Bibliography, E.J. Brill, Leiden, 1970, 118 p.

Kupferschmidt, Uri M.

«The General Muslim Congress of 1931 in Jerusalem», **AAS**, 12/1 (1978), p. 123-162.

Lamartine, Alphonse de

Voyage en Orient, tome I, Éditions d'aujourd'hui, 1978, 480 p.

Lambton, Ann K. S.

Qājār Persia, University of Texas Press, Austin, 1988, 341 p.

«A Reconsideration of the Position of the Marğa' al-taqlīd and the Religious Institution», **SI**, 20 (1964), p. 115-135.

«The Tobacco Regie: Prelude to Revolution», **SI**, XXII (1965), p. 119-157 et XXIII, p. 71-90.

«A Nineteenth Century View of Jihād», **SI**, 32 (1970), p. 181-192.

«The Persian 'Ulamā and the Constitutional Reform», in **Le shi'isme imāmite**, ed. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, op. cit., p. 245-269.

«Social Change in the Nineteenth Century», in **Qājār Persia**, op. cit., p. 194-222.

Lammens, Henri

La Syrie. Précis historique, vol. I : 279 p., vol. II : 277 p., Imprimerie catholique, Beyrouth, 1921.

«Les "Perses" du Liban et l'origine des Métoualis», **MUSJ**, 14 (1929), p. 21-39.

Landau-Tasseron, Ella

«The "Cyclical Reform": a Study of the Mujaddid Tradition», **SI**, 70 (1989), p. 79-117.

Laoust, Henri

Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā, Mémoires de l'IFEAD, tome VI, Beyrouth, 1938, 286 p.

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, Le Caire, IFAO, 1939, 755 p.

Les schismes dans l'islam, introduction à l'étude de la religion musulmane, Payot, Paris, 1965, 468 p.

Pluralismes dans l'islam, Geuthner, Paris, 1983, 515 p.

«Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», **Orient**, 10 (2e trimestre 1959), p. 81-107.

«Le réformisme orthodoxe des "Salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle», **REI**, 6/2 (1932), p. 175-224.

«Remarques sur les expéditions du Kasrawān sous les premiers mamluks», **Bulletin du Musée de Beyrouth**, 4 (déc. 1940), p. 93-115.

«Le rôle de ʿAlī dans la Sīra chiite», **REI**, 30 (1962), p. 7-26.

«La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Ḥillī», **REI**, 34 (1966), p. 35-60.

«Les fondements de l'imamat dans le Minhāǧ d'al-Hillī», **REI**, 46 (1978), p. 3-56.

«Comment définir le sunnisme et le chiisme?», **REI**, 47 (1979), p. 3-18.

Latron, André

La vie rurale en Syrie et au Liban. Etude d'économie sociale, Mémoire de l'IFD, Beyrouth, 1936, 273 p.

Laurens, Henry

L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945, Armand Colin, Paris, 1993, 372 p.

Le Bras, Gabriel

«L'image du clerc», **ASSR**, 23 (janv-juin 1967), p. 23-36.

Lewis, Bernard

«The Significance of Heresy in the History of Islam», **SI**, 1 (1953), p. 43-63.

The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press, 1961, 511 p.

Le langage politique de l'islam, Gallimard, Paris, 1988, 241 p.

Linant de Bellefonds, Yves

«Le droit imâmite», in Le **shîʿisme imâmite**, Colloque de Strasbourg, ed. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, op. cit., p. 183-199.

Litvak, Meir

Shiʿi Scholars of nineteenth-century Iraq. The ʿUlama' of Najaf and Karbala', Cambridge University Press, 1998, 255 p.

Longrigg, Stephen A.

ʿIraq, 1900 to 1950. A Political, Social and Economic History, Oxford University Press, London, 1956, 436 p.

Syria and Lebanon under French Mandate, Oxford University Press, London, 1958, 404 p.

Lortet, Louis

La Syrie d'aujourd'hui. Voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée, 1875-1880, Hachette, Paris, 1884, 675 p.

Loti, Pierre

La Galilée, Christian Pirot, Paris, 1990, 247 p.

Luizard, Pierre-Jean

La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des **ulémas**

chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'État irakien, CNRS, Paris, 1991, 557 p.

«La construction de l'État et la défaite des ulémas chiites en Irak : mythe national et vérités historiques», in **Etudes politiques du monde arabe,** dossiers du CEDEJ, Le Caire, 1991, p. 117-149.

«Al-Azhar, Institution sunnite réformée», in **Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)**, ed. Alain Roussillon, CEDEJ, Le Caire, 1995, 590 p., p. 519-546.

«Iraniens d'Irak. Une élite religieuse chiite face à un État sunnite», **CEMOTI**, 22 (juil-déc 1996), p. 163-190.

Maatouk, Frédéric

La représentation de la mort de l'imam Hussein à Nabatié (Liban-Sud), Publications du Centre de recherches de l'institut des sciences sociales, Université libanaise, Beyrouth, 1974, 198 p.

Madelung, Wilferd

Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Variorum Reprints, London, 1985.

«A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government», in **Religious Schools and Sects**, op. cit., chap. IX.

«Authority in Twelver Shiism in the absence of the Imam», in **Religious Schools and Sects**, op. cit., chap. X.

«Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj », in **Religious Schools and Sects**, op. cit., chap. XI.

«Shi'i Attitudes Toward Women as Reflected in fiqh», in **Religious Schools and Sects**, op. cit., chap. XII.

Maestracci, Noël

La Syrie contemporaine. Tout ce qu'il faut savoir sur les territoires placés sous mandat français, C. Lavanzelle ed., Paris, 1930, 228 p.

Makki, Muhammad 'Ali

«La politique chi'ite au Liban du XIe au XIXe siècle», in **Colloque 'Ashura'**, op. cit., p. 22-45.

Malinjoud, commandant

Choses et autres sur la Syrie, Paul Geuthner, Paris, 1924, 160 p.

«La fête de 'Achoura chez les Chiites de Damas célébrée dans le village de Sit», **RHR**, 88 (1923), p. 165-172.

«Textes en dialecte de Damas: I. La coutume chiite du "laṭem" au village de Sitt (Damas)», **JA**, avril-juin 1924, p. 259-262.

Mallat, Chibli

Shi'i Thought from the South of Lebanon, Center of Lebanese Studies, Oxford, 1988.

«Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer al-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm», **Thirld World Quaterly**, 10/2 (avril 1988), p. 699-729.

Mantran, Robert (ed.)

Histoire de l'Empire ottoman, Paris, 1990.

Mardam, Haïdar

L'organisation judiciaire et le principe de l'égalité entre les justiciables, ed. P. Bossuet, Paris, 1929, 342 p.

Martin, Pierre

«Le clergé chiite en Irak hier et aujourd'hui», **MM**, 115 (janv-mars 1987), p. 29-52.

«Chiisme et "Wilâyat al-faqîh"», **Les Cahiers de l'Orient**, n° 8/9, 1987-1998, p. 143-156.

«La direction religieuse chiite dans une zone de turbulence», Stratégie II, **PM**, 64-65 (juil-déc. 1993), p. 241-64.

Martin, Vanessa

Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906, I.B. Tauris, Lon-

don, 1989, 245 p.

Massé, Henri

Croyances et coutumes persanes, t. I, Maisonneuve, Paris, 1938, 250 p.

«Aux lieux saints de la Perse, automne 1931», **Publications de la société des études iraniennes**, 12 (1935), p. 23-39.

Massignon, Louis

«Les "Noseïris" de Syrie : leurs origines, répartition actuelle de leurs clans», **RMM**, XXXVIII (mars 1920), p. 271-280.

Masud, Muhammad Khalid

«The Definition of bid'a in the South Asian fatāwā Literature», **Annales islamologiques**, 27 (1993), p. 55-75.

Moosa, Matti

Shiites extremists : The ghulat sects, Syracuse University Press, 1988.

Mayeur-Jaouen, Catherine

Al-sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'islam égyptien, **IFAO**, t. 32, Le Caire, 1994, 608 p.

Mazahéri, Pierre

«L'Iran chi'ite face au concept de califat et la confusion des pouvoirs», **Les Annales de l'Autre Islam**, n° 2, Paris, 1994, p.303-322.

Mazzaoui, Michel M.

«Shi'ism and Ashura in South Lebanon», in **Ta'ziyeh**, ed. Peter Chelkowski, op. cit., p. 228-237.

Méouchy, Nadine

«Les logiques communautaires sous le mandat: le cas des Alaouites de Syrie», **Modernisation et mobilisation sociale**, vol. II, Dossiers du CEDEJ, Le Caire, 1992, p. 197-207.

«État et espaces communautaires dans le Liban sous mandat français», **MM**, 123 (janv-mars 1989), p. 88-95.

Merad, Ali

Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, Mouton, Paris-La Haye, 1967, 472 p.

Mervin, Sabrina

«La quête du savoir à Nağaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIXe siècle à 1960», **SI**, 81(1995), p. 165-185.

«Yā Zaynab ! Pratiques cultuelles chiites au mausolée de la sayyida Zaynab, à Damas», à paraître dans **PM**.

Miller, William

Al-bâbu 'l-hâdî 'ashar, A treatise of the principles of shi'îte theology, traduction en anglais de l'ouvrage d'al-Ḥillī avec le commentaire d'al-Miqdād, The Royal AsiaticSociety, London, 1928, 104 p.

Millward, W.G.

«Aspects of Modernism in Shī'a Islam», **SI**, 37 (1973), p. 111-128.

Mizrahi, Jean David

Le service des renseignements du Haut Commissariat français au Levant de 1918 à 1928, Mémoire de maîtrise, ed. Jacques Thobie, Rennes, 1990, 282 p.

Moaz, Khaled et Ory, Solange

Inscriptions funéraires de Damas. Les stèles funéraires : le cimetière de Bāb al-Sağīr, IFEAD, Damas, 1977, 211 p.

Modarressi Tabātabā'i, Hossein

An Introduction to Shī'i Law. A bibliographical Study, Ithaca Press, London, 1984, 258 p.

«Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: A Preliminary Survey» **SI**, LIX (1984), p. 141-158.

Momen, Moojan

An Introduction to Shi'i Islam, Yale University Press, New Haven-London, 1985, 397 p.

al-Mudhaffar, Mohammad Redhâ

Les credos du chiisme. Points communs et traits distinctifs, traduit par Abbas Ahmad Bostani, Publication du séminaire islamique, Paris, 1990, 65 p.

al-Mujahir, Ja'far

«Les centres culturels chi'ites au Liban au Moyen Age», Colloque 'Asura' de l'École supérieure des lettres, **Cahiers des Lettres**, 5, Beyrouth, 1974.

Muslih, Muhammad

«The Rise of Local Nationalism in the Arab East», in **The Origins of Arab Nationalism**, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih et Reeva S. Simon, Columbia University Press, New York, 1991, 325 p., p. 167-185.

Naef, Silvia

«La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: la revue chiite libanaise al-'Irfān», **Études asiatiques**, revue de la société Suisse-Asie, L.2. 1996, p. 385-397.

«Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: die libanesische Zeitschrift al-Irfān», **WI**, XXXVI/3 (nov. 1996), p. 365-278.

«Un réformiste chiite - Muḥammad Ḥusayn l Kâšif al-Ġiṭâ'», **WO**, 27(1996), p. 51-86.

Nakash, Yitzhak

The Shi'is of Iraq, Princeton University Press, Princeton, 1994, 312 p.

«The Visitations of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century», **SI**, 81 (1995), p. 153-164.

«An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'», **WI**, 33 (1993), p. 161-181.

Nasr, Salim

«Mobilisation communautaire et symbolique religieuse : l'imam Sadr et les Chi'ites du Liban (1970-1975)», in **Radicalismes islamiques**, ed. Olivier Carré et Paul Dumont, l'Harmathan, Paris, 1985, 256 p., p. 119-158.

«L'islam politique et l'état libanais (1920-1975)», in **L'islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui**, ed. Olivier Carré, PUF, Paris, 1982, 270 p., p. 31-43.

«La transition des chiites vers Beyrouth: mutations sociales et mobilisation communautaire à la veille de 1975», in **Mouvements communautaires et espaces urbains au Mashrek**, CERMOC, Beyrouth, 1985, p. 87-116.

Nasr, Hossein (ed.)

Shi'ism. Doctrines, Thought and Spirituality, State University of New York, 1988, 401 p.

«Le shi'isme et le soufisme», in **Le shi'isme imāmite**, ed. Robert Brunschvig et Toufic Fahd, op. cit., p. 215-233.

Newman, Andrew J.

«Towards a reconsideration of the "Isfahân School of Philosophy": Shaykh Bahā'ī and the role of the Safawid 'Ulamā», **Studia Iranica**, 15/2 (1986), p. 165-199.

«The nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's "Munyat al-Mumārisīn"», **BSOAS**, LV/1 (1992) p. 22-51

«The nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part. 2: The conflict reassessed», **BSOAS**, LV/2 (1992), p. 250-261.

«The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism», **WI**, 33 (1993), p. 66-112.

O' Zoux, Raymond

Les États du Levant sous mandat français, Larose, Paris, 1931, 329 p.

Olmert, Joseph

«The Shi'is and the Lebanese State», in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed. Martin Kramer, op. cit, p. 189-201.

L'Orient

«Le cadi Jaafarite», 27/3/1926, p. 2.

«La tournée du Colonel Pichot-Duclos au Liban Sud», 27/7/1926, p. 2.

«M. Puaux chez les chiites», 10/2/1939.

Owen, Roger (ed.)
Essays on the Crisis in Lebanon, Ithaca Press, London, 1976, 89 p.

Patlagean, Évelyne et Le Boulluec, Alain (ed.)
Le retour aux écritures, Peeters, Louvain-Paris, 1993, 399 p.

Peters, Emrys Lloyd
«Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village», in **Mediterranean Countrymen**, ed. Julian Pitt-Rivers, Mouton, Paris-La Haye, 1963, p. 159-200.

«Les prestations matrimoniales dans quatre communautés du Moyen-Orient», in **Le prix de l'alliance en Méditerranée**, ed. John Peristiani, CNRS, 1989, 429 p., p. 75-95.

«Shifts in Power in a Lebanese Village», in Rural Politics and Social Changes in the Middle East, ed. Richard Antoun et Ilya Harik, University of Indiana Press, London-Bloomington, 1972, 498 p., p. 165-197.

Picaudou, Nadine
«Politiques arabes face à l'abolition du califat», **Les Annales de l'Autre Islam**, n° 2, Paris, 1994, p. 191-200.

Les Palestiniens, un siècle d'histoire, Éd. Complexe, Bruxelles, 1997, 335 p.

Pinault, David
The Shiites. Ritual and Popular Piety in a Muslim Community, Tauris, London, 1992, 210 p.

Pohl-Schöberlein, Monika
Die Schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Ǧabal ʿĀmil) innerhalb des libanesischen konfesssionellen Systems, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1986, 254 p.

Polk, William et Chambers, Richard (ed.)
Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century, The University of Chicago Press, Chicago et London, 1968, 427 p.

Pouzet, Louis
Damas au VII/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique, Dār al-Machreq, Beyrouth, 1988, 527 p.

Puaux, Gabriel
Deux années au Levant. Souvenirs de Syrie et du Liban, 1939-1940, Hachette, 1952, 248 p.

Querry, Amédée
Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites, ImprimerieNationale, Paris, 1871-1872 (traduction de Šarāʾiʿ al-islām d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī), t. I : 768 p. ; t. II : 699 p.

Rabbath, Edmond
L'évolution politique de la Syrie sous mandat, Marcel Rivière, Paris, 1928, 277 p.

Unité syrienne et devenir arabe, Marcel Rivière, Paris, 1937, 410 p.

La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse, Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1986, 667 p.

Rabinovitch, Itamar
«The Compact Minorities and the Syrian State, 1918-1945», **Journal of Contemporary History**, 14 (1979), p. 673-712.

Rahman, Fazlur
«Revival and Reform in Islam», in **The Cambridge History of Islam**, vol. II, ed.P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, Cambridge University Press, 1970, 966 p., p. 632-656.

Raymond, André (ed.)
La Syrie d'aujourd'hui, CNRS, Paris, 1980, 443 p.

Renan, Ernest
Mission de Phénicie, Imprimerie Nationale, Paris, 1874, 880 p.

Revue du Monde Musulman, à partir de 1906 (passim).

Richard, Yann

L'islam chiite. Croyances et idéologies, Fayard, Paris, 1991, 303 p.

«Base idéologique du conflit entre Mosadeqq et l'āyatollāh Kāshāni», in **Le cuisinier et le philosophe**, ed. Jean-Pierre Digard, op. cit., p. 263-274.

«Sharī'at Sangalajī: A reformist Theologian of the Riḍā Shāh Period», in **Authority and Political Culture in Shi'ism**, ed. Said Amir Arjomand, op. cit., p. 159-177.

Robinson, Edward

Later Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions : A Journal of Travel in the Year 1852, Murray, London, 1856, 664 p.

Rodinson, Maxime

Islam et capitalisme, Seuil, Paris, 1966, 304 p.

Marxisme et monde arabe, Seuil, Paris, 1972, 699 p.

Rondot, Pierre

Les institutions politiques du Liban. Des communautés traditionnelles à l'État moderne, Institut d'études de l'Orient contemporain, Paris, 1947.

«Les chiites et l'unité de l'islam d'aujourd'hui», **Orient**, 12 (1959), p. 61-70.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein

The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence, Oxford University Press, New York, 1988, 281 p.

«Al-Khums: The Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System», **JNES**, 39/4 (1980), p. 275-289.

de Saint-Point, V.

La vérité sur la Syrie par un témoin, Les cahiers de France, Paris, 1929, 242 p.

Salati, Marco

«Toleration, Persecution and Local Realities: Observations of the Shiism in the Holy Places and the Bilād-al-Shām (16th-17th centuries)», in **La Shia nell'Impero ottomano**, op. cit., p. 121-148.

«Urban Notables, Private waqf and Investment», in **Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique**, ed. Randi Deguilhem, IFEAD, Damas, 1995, 337 p.en français + 100 p. en arabe, p. 187-201.

Ascesa e caduta di una famiglia di ašrāf sciiti di Aleppo : I Zuhrāwī o Zuhrā-Zāda (1600-1700), Instituto per l'Oriente, Rome, 1992, 176 p.

«I villaggi imamiti della provincia di Aleppo in epoca ottomana», **RSO**, 63/4 (1989), p. 231-255.

Salibi, Kamal

Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours, Naufal, Paris, 1988, 389 p.

Une maison aux nombreuses demeures. L'identité libanaise dans le creuset de l'histoire, Naufal, Paris, 1989, 282 p.

Samné, Georges

La Syrie, Bossard, Paris, 1920, 733 p.

Sauvaget, Jean

«Deux sanctuaires chiites d'Alep», **Syria**, IX (1928), p. 224-237 et p. 320-327.

Sauvaire, Henri

«Description de Damas», **JA**, 1894-1896.

Scarcia, Gianroberto

«Intorno alle controverse tra aḫbārī e uṣūlī presso gli imāmiti di Persia », **RSO**, 33 (1958), p. 211-250.

Scarcia-Amoretti, Biancamaria

«A proposito della comunità imamita contemporanea di Siria», **Oriente Moderno**, 1984, p. 193-201.

«A proposito della tipologia religiosa sciita: Aleppo-Mašhad», **in Studi in onore di Francesco Gabrieli**, Université "la Sagesse", Rome, 1984, vol. II, 850 p., p. 701-709.

«La vie de l'imam comme modèle: un phénomène historique ou contemporain?», **PM**, 34 (janv-mars 1986), p. 139-151.

Shamir, Shimon
«The Modernization of Syria: Problems and Solutions in the Early Period of Abdülhamid», in William Polk et Richard Chambers ed., **Beginnings of Modernization in the Middle East**, op. cit., p. 351-381.

Sharaf al-Dīn, ʿAbd al-Husayn
The Right Path, traduction anglaise d'al-Murāǧaʿāt, par Muhammad Amir Haider Khan :Ansariyan publications, Qum, 1987, 513 p., 2e ed.

Sharafeddine al-ʿĀmilī et al-Bišrī, Salīm
Correspondances. Nouvelles recherches sur les Fondements de la doctrine musulmane duodécimaine et sur l'Imamat général, traduction française d'al-Murāǧaʿāt, Assemblée mondiale Ahl al-bayt, Qom, 1993, 300 p.

Schilcher, Linda
Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Berliner Islamstudien, vol. II, Stuttgart, 1985, 248 p.

Sicking, Tom et Khairallah, Shereen
«The Shiʿa Awakening in Lebanon: a Search for Radical Change in a Traditional way», in **Vision and Revision in Arab Society**, CEMAM Reports 1974, vol. 2, Dār al-mashreq publishers, Beyrouth, 1975, p. 97-130.

St Clair Tisdall, W.
«Shiʿah additions to the Koran», **MW**, 3/9 (1913), p. 227-241.

Sourdel, Dominique
L'imamisme vu par le cheikh al-Mufīd, **REI** hors série 7, Geuthner, 1974, 97 p.

Sourdel-Thomine, Janine
Guide des lieux de pèlerinage, traduction annotée du Kitāb al-ziyārāt d'al-

Harawī, Institut français de Damas, 1957, 230 p.

Steppat, Fritz
«Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877-78. Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus», **ZDMG**, sup. I, Teil 2 (1969), p. 631-649.

Stewart, Devin J.
«A Biographical Note on Bahā' al-Dīn al-ʿĀmilī (d. 1030/1621)», **JAOS**, 111/3 (1991), p. 563-571.

«The Humor of the Scholars: The Autobiography of Niʿmat Allāh al-Jazā'irī(d.1112/1701)», **Iranian Studies**, 24/4, 1989, p. 47-81.

«Notes on the Migration of ʿĀmilī Scholars to Safavid Iran», **JNES**, 55/2 (1996), p. 81-103.

Sykes, Major P.M.
The Glory of the Shia World. The tale of a pilgrimage, MacMillan, London, 1910, 280 p.

La Syrie (quotidien de Beyrouth)
«Contre le rattachement à la Syrie. Revendication de la communauté chiite», 3/3/1933, p. 2.

«Les chiites et le détachement», 4/4/1933, p. 1.

«Les parades des unitaires», 8/3/1933, p. 1.

Tabari, Azar
«The Role of the Shiʿi Clergy in Modern Iranian Politics», **Khamsin**, 9 (1981), p. 50-76.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn
«Shiʿite Islam», traduit et édité par Hossein Nasr, George Allen & Unwin, London, 253 p.

Tabet, Jacques-J.
La Syrie, Alphonse Lemerre, Paris, 1920, 334 p.

Talbi, Mohammed
«Les bida‘», **SI**, 12 (1960), p. 43-77.

Tapiero, Norbert
Les idées réformistes d'al-Kawâkibî (1849-1902). Contribution à l'étude de l'islam moderne, Les éditions arabes, Paris, 1956, 112 p.

Taraf-Najib, Souha
« Zrariye, village du Liban-sud de 1900 à nos jours », **Les cahiers du CERMOC**, 4 (1992), 134 p.

Tauber, Eliezer
«The Press and the Journalists as a Vehicle in Spreading National Ideas in Syria in the Late Ottoman Period», **WI**, 30 (1990), p.163-177.

Thoumin, Richard
«Damas: note sur la répartition de la population par origine et par religion», **Revue de géographie alpine**, vol. XXV (1937), p. 663-697.

Tibawi, A. L.
A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine, Luzac, London, 1969.

Touqan, Fadwa
Le rocher et la peine, traduit par Joséphine Lama et Benoît Tadié, L'Asiathèque, Paris, 1997.

Tritton, A.S.
«Popular Shī‘ism», **BSOAS**,13/4 (1951), p. 829-839.

"Un Mésopotamien" (Kāẓim al-Duğaylī?) «Le programme des études chez les chiites et principalement chez ceux de Nedjef», **RMM**, XXIII (juin 1913), p. 268-279.

Vermeulen, Urbain
«Rescript Against Shī‘ites and Rāfiḍites», **Orientalia Lovaniensia Periodica**, 4 (1973), p. 169-175.

Virolleaud, Charles
Le théâtre persan ou le drame de Kerbéla, A. Maisonneuve, Paris, 1950, 141 p.

Voll, John O.
«Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah», in Voices of **Resurgent Islam**, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, New York, 1983, 291 p., p. 32-47.

Volney
Voyage en Égypte et en Syrie, Mouton, Paris-La Haye, 1959, 425 p.

Waardenburg, Jacques
«Popular and Official Islam: Contemporary Developments with Special Reference to Iran», in **Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants**, vol. I, ed. Alexander Fodor, The Arabist, Budapest 617 Studies in Arabic, 13-14, Budapest, 1995, p. 313-341.

Weber, Max
L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris, 1964, 287 p.

Économie et société, 2 vol., Plon Pocket, Paris, 1995, 412 p. et 426 p.

Economy and Society, 2 vol., Univ. of California Press, Berkeley, 1978, 1469 p.

Sociologie des religions, textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Gallimard NRF, Paris, 1996, 545 p.

Weulersse, Jacques
Paysans de Syrie et du Proche-Orient, Gallimard, Paris, 1946, 329 p.

Le Pays des Alaouites, 2 vol., Tours, 1940.

«Les Alaouites», La France mediterranéenne et africaine, 1938, fasc. 2., p. 41-61.

Wiley, Joyce N.
The Islamic Movement of Iraqi Shi‘as, Lynne Rienner, London, 1992, 193 p.

Winter, Stefan H.
«Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī "al-Shahīd al-Awwal" (d. 1384) and the Shi'ah of Syria», **Mamluk Studies Review**, 3, 1999, p. 149-182.

Wortabet, John M.D.
Researches into the Religions of Syria, James Nisbet, London, 1860, 422 p.

Young, George
Corps de droit ottoman, 7 vol., Clarendon Press, Oxford, 1905.

Zadeh, Kazem
Relation d'un pèlerinage à La Mecque en 1910-1911, Paul Geuthner, Paris, 1912, 84 p.

Zarcone, Thierry
«Un regard sur les lieux de culte chi'ites à Istanbul (fin d'empire ottoman-époque contemporaine)», **Lettre d'Information de l'Observatoire Urbain d'Istanbul, 2** (juin 1992), p. 10-12.

«La communauté iranienne d'Istanbul à la fin du XIXe et au début du XXe siècle», in **La shi'a nell'Impero ottomano**, op. cit., p. 55-83.

«La situation du chi'isme à Istanbul au XIXe siècle et au début du XXe siècle», in **Les Iraniens d'Istanbul**, ed. Thierry Zarcone et F. Zarinebaf-Shahr, IFÉA/IFRI, Istanbul-Téhéran, 1993, p. 97-111.

Zeine, Zeine N.
The Emergence of Arab Nationalism, Caravan Books, Delmar/New York, 1976, 192 p.

TRAVAUX ACADÉMIQUES INÉDITS — الأعمال الأكاديمية غير المنشورة

Agueznay, Chafica
Les idées politiques des réformateurs musulmans, thèse d'État, Paris II, 1983, dir. Francis-Paul Benoit, 352 p.

Alameddin, Mustapha
La pensée réformiste musulmane en Égypte, en Syrie et au Liban (1883-1935), thèse d'état, Paris IV, 1978, dir. Roger Arnaldez, 578 p.

al-Amin, Ismaïl
Etude historique et critique de la poésie d'une région musulmane : Ǧabal 'Āmil, 1900-1958, thèse de 3e cycle, Lyon III, 1981, dir. Ali Merad.

al-Amīn, Kāẓim
Al-'Irfān ou Un demi-siècle d'une revue arabe, thèse de 3e cycle, Paris-Sorbonne, 1967, dir. Charles Pellat, 237 p.

Bazzi, Mostafa
L'évolution socio-politique d'une région shī'ite: Djebel Amel, 1900-1950, thèse de 3e cycle, Lyon III, 1981, dir. Jean Gadille.

Bazzi, Nazem Abdul-Hussein
Les transformations du rayonnement urbain d'une petite ville libanaise depuis trois quarts de siècle : "Beint Jbeil", thèse de 3e cycle, Paris IV, 1982, dir. Xavier de Planhol, 339 p.

Calmard, Jean
Le culte de l'imām Ḥusayn. Etude sur la commémoration du drame de Karbala dans l'Iran pré-safavide, thèse de 3e cycle, EPHE-Paris, 1975, dir. Maxime Rodinson, 2 vol., 713 p.

Calzoni, Irene

Sayyida Zaynab. Notizie testimonianze dati sul suo mausoleo a Damasco, mémoire sous la direction de Giovanni Canova, Università degli studi di Venezia, 1988, 145 p.

Cheaib, Ali

La revue "Al-Irfan" et son rôle dans l'histoire de la pensée islamique contemporaine, thèse de 3e cycle, Lyon III, 1981, dir. Ali Merad, 318 p.

Daher, Massoud

L'histoire sociale de l'État du Grand-Liban (1920-1926), thèse de 3e cycle, EPHE-Paris I, 1973, dir. Jacques Berque, 2 vol., 343 p.

L'histoire socio-politique de la République libanaise sous mandat français (1926-1943), thèse d'État, EPHE- Paris I, 1980, dir. Jacques Berque, 2 vol., 725 p.

Darché, J.

Les chiites du Liban, rapport du CHEAM n° 108, 1937, 32 p.

Estève, Jacques

Enquête sommaire sur les sources du droit en Syrie, rapport du CHEAM n° 24, 1937, 63 p.

Fadlallah, Sadreddine

Les fondements principaux de la jurisprudence chez les chiites imamites, thèse de doctorat nouveau régime, Paris I, 1990, dir. Pierre Thillet, 2 vol., 566 p.

Fauquenot, Émile

Le droit coranique dans l'organisation moderne de l'État, rapport du CHEAM n° 364, 1939, 4 p.

L'état civil en Syrie en relation avec les questions de nationalité et de statut personnel des communautés religieuses, rapport du CHEAM n° 50, 1937, 49 p.

Fayad, Atef

La communauté chiite au Liban et ses droits politiques, thèse de 3e cycle, Montpellier I, 1980, dir. G. Desmouliez, 205 p.

Fayāḍ, Nawāl

Les intellectuels du Djebel ʻĀmil et le mouvement national de 1908 à 1948, Sud-Liban, thèse de 3e cycle, Aix-Marseille I, s.d., dir. Gilbert Delanoue, 342 p.

Fournié, Pierre

L'administration française au Levant (1918-1930), thèse pour le diplôme d'archiviste-paléographe, École nationale des Chartes, 1986, 301 p.et annexes.

Gaulmier

Congrès général des étudiants tenu à Hama, rapport du CHEAM n° 46, 1936, 4 p.

Haidar, Loubna

La communauté islamo-šiʻite de Baalbeck et la mort, thèse de doctorat nouveau régime, Paris V, 1992, 349 p.

Hammoud, Mohammad

Les dogmes shiʻites à travers l'œuvre de sayed Mohsin al-Amine thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, 1980, dir. Claude Dero, t. I : 351 p. ; t. II : 73 p.

Jaber, Mounzer

Pouvoir et société au Jabal ʻĀmil de 1749 à 1920 dans la conscience des chroniqueurs chiʻites et dans un essai d'interprétation, thèse de 3e cycle, Paris IV,1978, dir. Dominique Chevallier, 409 p.

Jabbour, Nicolas

Le Liban Sud humain et économique, rapport du CHEAM n° 3913, 1964, 13 p.

Jomaa, Mohammed Abd Ali

Les paysans chiites du Liban sud dans la vie politique libanaise, 1943-1970, thèse de 3e cycle, Paris IV, 1983, dir. Dominique Chevallier.

Kaoussarani, Wajih

Les mouvements socio-politiques au Liban, 1850-1920, thèse de 3e cycle, EPHE- Paris I, 1974, 2 t. , 518 p.

Kieffer

L'œuvre économique du mandat français au Levant, rapport du CHEAM n° 377, juin 1939, 10 p

Lescot, Roger

«Les chiites du Liban-Sud», rapport du CHEAM n° 3, 1936, 23 p.

Makki, Mohammad Kazem

Le mouvement intellectuel et littéraire au Ğabal ʻĀmil, XIIIe-XVIe siècle, thèsed'État, Paris, 1974, dir. Roger Arnaldez, 375 p.

Méouchy, Nadine

Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français, 1920-1939, Thèse de doctorat nouveau régime, dir. Dominique Chevallier, Paris, 1989, 447 p.

Montagne, Robert

«La politique française au Liban et en Syrie», Conférence du CHEAM n° 46, déc. 1941, 10 p.

«L'Irak», **rapport du CHEAM** n° 205, avril 1937, 10 p.

Najah, Sleiman

La célébration de la ʻAshura à Nabaṭiyye, Liban, thèse de 3e cycle, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1974, dir. Georges Mounin, vol. I: étude, 281 p. ; vol. II : documents, 196 p.

Noureddine, Jaoudat

Monographie d'un village du Liban-sud (Khirbet Selem), rapport du CHEAM n° 4043, fév. 1965, 29 p.

Rizk, Houda

La défaite de l'insurrection syrienne et l'affermissement de l'État libanais, thèse de doctorat, Université libanaise, Beyrouth, 1990, dir. Mounir Ismaïl.

Rizkallah, Ralph

Contribution à une approche psychosociologique d'un rite chez les chiites du Liban sud (ʻĀšūrā'), thèse de 3e cycle, Paris VII, 1977, dir. Claude Revault d'Allonnes, 243 p.

Rteil, Zeinab

L'influence confessionnelle et sociale sur la pensée de Muḥammad Jawad Mughnieh, thèse de doctorat nouveau régime, Paris VII, 1991, dir. Robert Jaulin.

Tallec, Jacques

Aperçu sur l'évolution entre 1914 et 1937 des impôts sur la terre au Liban, rapport du CHEAM n° 30, s.d., 42 p.

Traboulsi, Mohamed

Etude économique et sociale de Sayda, 1900-1950, Thèse de 3e cycle, Lyon II, dir. Nikita Eliseef, 1981, 318 p.

فهرس الاعلام

-ب-

-ت-

-ج-

-ح-

-خ-

-د-

-ر-

-ز-

-س-

-ش-

-ص-

-ط-

-ظ-

-ع-

-غ-

-ف-

-ق-

-ك-

-ل-

-م-

-ن-

ـهـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

جدول الخرائط

المحتويات

الفصل الثالث: ما العالِم؟

الفصل الرابع: كيف وصل الاصلاح الى جبل عامل؟

الفصل الخامس: التعليم - التربية - الإعداد

الفصل السادس : محاربة البدع وإصلاح شعائر عاشوراء

الفصل السابع : التقريب بين مذاهب الاسلام

الفصل الثامن : معركة العامليين القومية

الفصل التاسع : من التأكيد على الهوية الشيعية الى تشكيل الطائفة السياسية

الملاحق

المطابع التعاونية الصحفية ش. م. ل.، بيروت، لبنان
تشرين الأول ٢٠٠٣

تركز البحث في تاريخ الإسلام السني المعاصر على العالم العربي، أما ما قام من أعمال حول الإسلام الشيعي فقد كان محورها إيران. فكان التشيُّع العربي ضحية لهذه القسمة في العمل العلمي. كذلك فإنه في حين أصبح الإصلاح السني معروفاً في أوساط المستشرقين، ما زالت الأبحاث حول الإصلاح الشيعي في طور التلمّس.

وقد كُرِّس هذا الكتاب لحركة الاصلاح الشيعي في جبل عامل في نهاية الدولة العثمانية وفي أثناء تكوين الدولة اللبنانية (١٨٨٠-١٩٤٣). وكان اختيار هذه المنطقة طبيعياً لكونها منبتاً للعلماء الإماميين. والرجال الذين يستعيد هذا الكتاب سيرهم الفكرية هم من العلماء والأدباء. وقد توصلت المؤلفة من تحليل آثارهم وأعمالهم إلى استعادة بناء البيئة التي إنتموا إليها، وإلى كشف الصلات القائمة فيما بينهم واستراتيجيات المصاهرة، بالإضافة إلى علاقاتهم بغيرهم من الفاعلين الإجتماعيين بتفصيل يصل إلى دقائق الحياة اليومية.

إلا أن الخلفية التي يدور عليها هذا الكتاب هي بالأخص خلفية الفوضى الضاربة التي تسبب بها إنهيار الدولة العثمانية، والاختلاط الذي أثارته الحرب الكبرى، والبلبلة التي نشأت لدى قيام الانتداب وبعد إنشاء الدولة اللبنانية الحديثة. وكان على العلماء من دعاة الإصلاح أن يتكيفوا في جميع هذه الأحداث وهم يتخبطون بين أحلامهم الضائعة والوضع السياسي الذي كانوا يحاولون التأقلم معه. ورد بعضهم، على مثالية البعض الآخر، بموقف واقعي براغماتي.

صابرينا ميرڤان، دكتورة في الدراسات العربية، أقامت عدة سنوات في لبنان وسوريا، ولا سيما في معهد دمشق الفرنسي للدراسات العربية. وقامت، بالإشتراك مع هيثم الأمين وهو أستاذ في الجامعة اللبنانية ومترجم هذا الكتاب، بنقل سيرة السيد محسن الأمين إلى الفرنسية تحت عنوان:

Autobiogrphie d'un clerc chiite du Gabal Amil, Damas, IFEAD, 1998.

كذلك ألفت كتاباً في تاريخ الإسلام بعنوان:

Histoire de l'Islam: fondements et doctrine, Flammarion, 2000.

9 782842 894528
ISBN 2-84289-452-9